الدين

والبناء الاجتماعي

الجزء الأول

الطبعة الأولى

١٤٠١هـ - ١٩٨١م



للنشر والتوزيع والطباعة

جدة - المملكة العربية السعودية - تليفون: ٦٤٢٣٦٦١٠ - ص.ب: ٤١٤٦ - ص.ت: ٨٤٢٨ - برقيا: مشكاتا



الجزء الأول

التحليل البنائي الوظيفي

في مجال العلوم الاجتماعية

دكتور نبيل محمد توفيق السمالوطي

استاذ علم الاجتماع المشارك - كلية الشريعة واللغة العربية
أبها - جامعة محمد بن سعود الإسلامية



للنشر والتوزيع والطباعة

برقيا : مشكاتنا - ص.ب : ٤١٤٦



بسم الله الرحمن الرحيم

قُلْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ۝ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى الْآخِرَةِ مِنَ الْخَٰسِرِينَ

سـورة آل عمران ٨٤ ، ٨٥

محتوى الكتاب

مقـــدّمـــة

تحتل الدراسات الدينية أهمية كبرى في علم الاجتماع الذي يستعين في دراسته للظواهرالدينة- من حيث تاريخهاومضامينها ووظائفها- بعلوم الأديان والأديان المقارنة والإنسان والتاريخ والآثار والكتب السماوية المنزلة ومختلف العلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه. . هذا إلى جانب ما يقوم به علم الاجتماع من دراسات ميدانية مركزة ومقارنة من أجل دراسة النظام الديني داخل المجتمعات المعاصرة ـ سواء تلك التي تعتنق أدياناً سماوية أو المجتمعات الوثنية التي تمثل نسبة كبيرة من مجتمعات العالم المعاصر. وقد كشفت مختلف الدراسات التاريخية والحقلية المعاصرة أن الدين لصيق الصلة بالإنسان حيثما وجد وأينما وجد ،فلم يثبت وجود أي مجتمع بلا دين- وقدكشفت هذه الدراسات إلى أن الحاجة إلى الدين والتدين حاجة فطرية عند الإنسان العاجز الفاني الذي يتطلع دائما نحو خالقه يستمد منه العون ويفسر له سبب وجوده ووجود العالم من حوله وسبب ما يوجد وما يحدث ويوضح له مصيره ومآله- كذلك فإن هذه الدراسات أوضحت كيف أن الدين يعد أحد الضرورات الاجتماعية Social Imperatives فهو ضرورة تنظيمية وضرورة من ضرورات الضبط الاجتماعي وتنظيم العلاقات الاجتماعية، هذا إلى جانب أنه ضرورة تربوية ونفسية يرتبط بباطن الإنسان وفطرية وواقعه الداخلي وعواطفه ووجداناته. . وإذا ما تصفحنا مراجع علم الاجتماع الأساسية نجدها تبرز اهتماما واضحا بدراسة الدين سواء من حيث أصوله ومضامينه أومن حيث تطوره ومراحل هذا التطور، أومن حيث إنتشار المعتقدات والممارسات الدينية وما يحدث من إستعارات ثقافية دينية

بين المجتمعات وتتبع هذا الانتشار والاستعارات، أو من حيث الدور الوظيفي الذي يؤديه الدين داخل المجتمع، ومدى تغلغل النظام الديني في بقية نظم المجتمع أو التساند والتفاعل المتبادل بينه وبين بقية مكونات البناء الاجتماعي، أو من حيث الدور التكاملي للدين داخل الحياة الاجتماعية. . . الخ ومثال هذا ما قام به «هورنل هارت» Hornell Hart مدير مشروع التحليل المقارن لمراجع علم الاجتماع بجامعة فلوريدا- والذي حلل المصادر الاساسية في علم الاجتماع ووجد أن دراسة الدين تمثل اهتماما مشتركا بين جميع الباحثين.

ويختلف علماء الاجتماع في دراستهم للظواهر الدينية اختلافا واضحا فالبعض يحاول دراسته من مدخل تطوري وهناك من يتبنى اتجاها وظيفيا في دراسة الدين كما ان هناك من يدرس الظواهر الدينية من منظور مادي خالص، ويختلف العلماء في تصورهم لأصول المعتقدات الدينية وتفسير كيفية صدور الفكر الديني والشعور الديني والشعائر الدينية لدى الإنسان، كما يختلفون من حيث تصور منطلقات الظواهر الدينية وموقعها من البناء الاجتماعي وما تلعبه من دور في التغير الاجتماعي والتحولات التاريخية والتنمية الاجتماعية وتتصارع على مسرح الفكر السوسيولوجي العديد من النظريات والاتجاهات والمداخل حاولت فحصها في هذه الدراسة فحصا موضوعيا ومناقشتها في ضوء حقائق الدين الاسلامي الحنيف ذلك الدين القيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وقد ركزت على دراسة الاتجاه البنائي الوظيفي في دراسة الدين لأنة اكثر الاتجاهات شيوعاً في الفكر السوسيولوجي المعاصر مبينا ماله وما عليه وقد بدأت مؤلفي هذا بتحليل الاتجاه البنائي الوظيفي في علم الاجتماع في الفصل الأول، ثم بينت أصول هذا الاتجاه في الفكر الانثروبولوجي في الفصل الثاني. وعالجت في الفصل الثالث قضية الدراسة السوسيولوجية للنظم الاجتماعية، وتناولت في الفصل الأول من الجزء الثاني محاولات التفسير العلمي للنظام العقدي والشعور الديني عند الإنسان، وعرضت في الفصل الثاني من الجزء الثاني أهم النظريات السوسيولوجية المطروحة والتي تحاول تفسير ظهور الفكر والممارسات والمشاعر الدينية على المستوى الفردي والجماعي، مع مناقشتها

مناقشة نقدية في ضوء حقائق الإسلام الاساسية، واخيراً اوضحت في الفصل الثالث من الجزء الثاني أهم الاتجاهات السوسيولوجية المتصارعة في مجال دراسة الظواهر او النظـم الدينية كالمادية والقيمية والوظيفية والتطورية والانتشارية والبيئية .وهناك جزء ثالث للكتاب في طور الإعداد حول الدراسة السوسيولوجية للقيم وهذه المحاولة أعلم أنها محاولة متواضعة في مجال علم الاجتماع الديني أرجو ان تسهم في إثراء المكتبة العربية في علم الاجتماع عندما توضع جنبا الى جنب مع دراسات سبق تقديمها ودراسات أكثر عمقا يجب أن يقوم بها المؤلف وزملائه من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في العالم العربي والإسلامي.

والله الموفق وهو الهادي الى سواء السبيل

أبها- في ٢٣ / ١٠ / ١٤٠٠ هـ

الموافق ٣ / ٩ / ١٩٨٠ م

دكتور نبيل محمد توفيق السمالوطي



الفصل الأوّل

التحليل البنائي الوظيفيّ
في مجال علم الاجتماع

١ـ مقدمة حول مفهوم البنائية والوظيفية
٢ـ الضرورات الوظيفية داخل النسق العام للفعل الاجتماعي
٣ـ الوظيفية والتحليل الوظيفي للمجتمع في علم الاجتماع
٤ـ الوظيفة والحاجة
٥ـ طبيعة الاتجاه الوظيفي وتطوره
٦ـ أهم الاتجاهات الوظيفية المطروحة في الفكر السوسيولوجي
أ ـ الوظيفية المطلقة ـ مالينوفسكي
ب ـ الوظيفية النسبية ـ ميرتون
ج ـ الوظيفية البنائية
٧ـ مناقشة الاتجاه الوظيفي باتجاهاته الفرعية
٨ـ مراجع الفصل الأول



مقدّمة

يتألف البناء الاجتماعي Social Structure داخل أي مجتمع من عدة مكونات في مقدمتها النظام العقائدي الذي يشتق منه نسق القيم الاجتماعية وهي الموجهات الأساسية للسلوك الفردي والجماعي Orientations of Individual And Group Behavior. ويحدد «بارسونز» Parsons مفهوم البناء الاجتماعي على أنه يتضمن الأنماط النظامية للثقافة المعيارية[1].

Inistitutionalized patterns of normative culture وعلى هذا فإن هناك صلة وثيقة بين بناء النسق الاجتماعي Sructure of the Social system وبين النسق الثقافي. Cullural System والبناء عند الكثير من علماء الاجتماع ـ خاصة في أمريكا ـ هو في جوهرة نتاج عملية الصياغة النظامية للحياة الاجتماعية. The result of the process of inistitutionalization وبقول آخر فإن البناء الاجتماعي يتألف من العناصر الثقافية الموجهة للفعل الاجتماعي Social Action ويعد هذا التوجيه الزاما من الجماعة والتزاما من الفرد. ومن الواضح أن البناء العقدي يعد الموجه الأول للفعل الاجتماعي داخل أي مجتمع بوجه عام وداخل المجتمع الاسلامي بوجه خاص.

وإرتباط البناء الإجتماعي أو قيامه على مجموعة من النماذج النظامية Inistitutionalized Models هو الذي يكفل له الثبات والاستقرار النسبي. وإذا كان بارسونز يتحدث عن أن مكونات البناء الاجتماعي ثابتة نسبيا فهو لم يذهب

الى أنها ثابتة باطلاق ذلك لأنها تتعرض للتغير الاجتماعي الذي يطلق عليه التغير البنائي Structural Change، وذلك لأن البناء الاجتماعي عند علماء الاجتماع لا يتألف من البناءالعقدي فحسب ولكنه يتألف كذلك من عدة مكونات مثل النظم الاجتماعية- مثل النظام الديني والاسرى او العائلي والاقتصادي والسياسي والتربوي والجمالي. . . الخ- إلى جانب الجماعات الثابتة نسبيا كالجماعات المهنية او الحرفية والعلاقات والتفاعلات الاجتماعية بين الجماعات، إلى جانب نسق التدرج الاجتماعي والطبقي Stratification ونسق القيم Value System بأقسامها المختلفة التي تحدث عنها «فرنون» كالقيم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. . . الخ هذا الى جانب المراكز الاجتماعية Social Statuses- وهي مجموعةالحقوق والوجبات المناطةبأدوار معينة، والادوار الاجتماعية Roles وهي الوجه السلوكي او الدينامي للمركز حيث تحدد أشكال عضوية وانتماءات الأفراد وسلوكهم داخل مختلف التجمعات Collectivities داخل النسق- وقد تتعدد ادوار الشخص الواحد وقد تتصارع الادوار Role Conflict كما يحدث داخل المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا والتي تفتقر الى بناء عقدي صادق (وهو البناء العقدي الاسلامي) فقد يلعب الشخص الواحد دور الاب وعضو مهنة وعضو ناد وعضو جمعيات متعددة واستاذ في الجامعة. . الخ وقد يحدث صراع ادوار مثل الصراع بين دور المرأة العاملة في عملها ودورها في بيتها كأم وزوجة وربة منزل. ويحدد «بارسونز» أهم العوامل المكونة للبناء الاجتماعي فيما يلي:

أولاً: الأدوار Roles وهي التي تحدد أشكال عضوية الأفراد ومشاركتهم في مختلف الجماعات الاجتماعية المؤلفة للنسق الاجتماعي - دور أب- أستاذ- طبيب. . .

ثانيا: التجمعات Collectivities وتتمثل في الجماعات الاجتماعية التي تنتظم حول مجموعة من المعتقدات والقيم والمثل المحددة والتي تسهم في الصياغة النظامية داخل الجماعة- وجود أهداف محددة ونظم للعمل والسلوك وقواعد تحدد إنماط الفعل ونماذج العلاقات والادوار والمراكز. . .- مثال ذلك الجامعة أو

المدرسة أو المستشفى أو المصنع . .

ثالثاً: المعايير Norms- وهي القواعد الثقافية المتفق عليها والتي تحكم سلوك الناس. وهي تشير عند «بارسونز» الى ما يمكن ان نطلق عليه أنماط السلوك[٢].

رابعاً: القيم: Values وتشير إلى الموجهات السلوكية Behavior Orientation حيث تحدد الاتجاهات المرغوب فيها ثقافيا وعقدياً داخل التنظيم أو النسق الاجتماعي، حيث توضح لأعضاء النسق ما الذي يحاول النسق- جماعة او تنظيم أو مجتمع- أن يصل اليه أو يحققه أو يفعله.

وهذا التحديد لمكونات البناء الاجتماعي يساعدنا بشكل أحسن على فهم ما يقصده عالم الاجتماع الأمريكي «بارسونز» بقوله إن البناء الاجتماعي هو «الانماط النظامية للثقافة المعيارية». وتمدنا هذه العناصر المكونة للبناء الاجتماعي بالقنوات الأربع التي تمر من خلالها الثقافة حيث يتم تحويلها الى واقعي حسي ملموس في حياة المجتمع وأعضائه، وهي أيضا ما يمنح المجتمع تميزه وخصوصيته وهذا هو ما يقصده علماء الاجتماع الأمريكي بمصطلح الصياغة النظامية للمجتمع Inistitutionalization*.

وتتحقق عملية الصياغة النظامية للمجتمع من خلال تكوين «تجمعات

---

* هناك خلط وغموض واضح حول تحديد مفهوم البناء الاجتماعي والثقافة، فهناك من يذهب الى أن البناء هو العلاقات التي تتسم بالاستمرار النسبي بالاضافة الى الجماعات الاجتماعية ذات الاهمية، اما الثقافة فهي ما ينجم عن التفاعلات والعلاقات الاجتماعية من مكونات ثقافية كالقيم والمعايير والمعتقدات والعلم والفن والمنجزات المادية. . . وهناك من العلماء - مثل «بارسونز» من يعد القيم والمعايير من المكونات البنائية للمجتمع. وكما سنوضح فإنه يصعب التمييز الحاسم بين المجتمع والثقافة لانهما يمثلان وجهي العمل فالمجتمع هو التفاعل والعلاقات والجماعات، والثقافة هي محصلة التفاعل سواء في الجانب المادية او المعنوية، غير انه يستحيل التفاعل دون وجود قيم ومعايير (ثقافة) تنظمه، فالتفاعلات المنظمة تفترض التنظيم، والتنظيم يفترض الثقافة. ومن جانت آخر فإن المكونات الثقافية لا توجد في فراغ لكنها توجد داخل جماعة منظمة. واذا ما نظرنا للمجتمع الاسلامي - بتفاعلاته وعلاقاته وجماعاته ونظحه. . نجد انها محكومة بالثقافة الاسلامية - العقيدة ومختلف جوانب الشريعة التي تنظم المجتمع اسرياً ومهنياً واقتصادياً وسياسياً وتربويا. . وتسمح بالتجديد في اطار مبادىء الاسلام الأساسية.

بنائية محسوسة أو واقعية» Concrete Structural Totalities . ويقصد بالمفهوم الأخير ما يلطق عليه علماء الاجتماع مصطلح النظم الاجتماعية Social Inistitutions كالنظام العائلي والنظام الاقتصادي والنظام السياسي والنظام القضائي أو نظام العقوبات. . الخ. ويمكننا أن نحلل كل نظام من هذه النظم المذكورة على أساس المكونات البنائية الأربعة السابق ذكرها وهي الأدوار والتجمعات والمعايير والقيم. وهذا يعني ان مصطلح البناء يمكن أن ينطلق على هذه النظم، ونحن عندما نفعل هذا نضفي على مفهوم البناء معنى واقعياً Concrete Meaning ونتجاوز عن المعنى التحليلي.

ويمكننا ترتيب المكونات البنائية الأربعة المذكورة على أساس ما تمارسه من ضبط وتوجيه لنماذج السلوك، وهنا نجد أن الادوار والتجمعات تقع في أسفل السلم بينما تحتل القيم والمعايير والمعتقدات قمة السلم، ذلك أن هذه المكونات الثقافية تمارس القدر الأكبر في ضبط الفعل الاجتماعي لاعضاء الجماعة وتحكم وتوجه سلوكهم في مختلف مواقف الحياة الواقعية. ويذهب «بارسونز» إلى أن هذين المكونين يتسمان بغنى المعلومات Rich in Information[٣]. ولعل هذا هو ما يجعل من هذين المكونين البنائيين ينتميان الى الثقافة وإلى النسق الاجتماعي معا ويحققان الارتباط الوثيق بينهما. فالمعايير الاجتماعية والقيم- من حيث مضمونها وما يتسمان به من تعبير رمزي Symbolic Expression فإنهما ينتميان الى سياق النسق الثقافي Cultural System، ولكن على أساس ما يمارسانه من توجيه للفعل الإجتماعي Social Action وما يمارسانه من ضبط معياري Normative Control لكل أنواع السلوك والفعل فإنه يمكن ردهما إلى النسق الاجتماعي Social System*. وإذا كانت القيم والمعايير أكثر ثراء في المعلومات وبالتالي أقوى من حيث الضبط والتوجيه، فإن الادوار والتجمعات أكثر ثراء من حيث الطاقة Richer in Energy ذلك لانهما تتعلقان مباشرة بالافراد والجماعات ويقومان بالتنظيم الجمعي للسكان، وذلك من خلال إقامة أطر Frameworks وأساليب

* تقوم نظرية النسق عند بارسونز على اساس وجود أربعة انساق متفاعلة وهي النسق الاجتماعي Sacial System والنسق الثقافي Cultural System والنسق العضوي Organic System ونسق الشخصية

عملية لتنظيم التفاعل Interaction.

التحليل الوظيفي للنسق الاجتماعي

وإذا كانت المكونات البنائية تمدنا بأساسيات العناصر الثابتة داخل النسق، فإن مفهوم الوظيفة يمدنا بالمنظور الدينامي. ويحدد لنا «بارسونز» وظيفة النسق الاجتماعي بأنها الملامح التي تعمل في ضوئها أساليب التوافق بين البناءات الداخلية للنسق وبين خصائص البيئة التي يعمل داخلها النسق. وإذا كان النسق الاجتماعي نسقا مفتوحا فهو يتفاعل مع البيئة بما تتضمنه من مكونات فيزيقية وجغرافية ومناخية... وعندما يتحدث بارسونز عن تفاعل النسق الاجتماعي- مجتمع او تنظيم او جماعةمنظمة- مع البيئة، فإنه يقصد التفاعل الذي يحدث بين النسق الاجتماعي كنسق فرعي وبقية الانساق الثلاثة الفرعية الأخرى المؤلفة للنسق العام للفعل General System of Action وهي النسق العضوي البيولوجي Biological Organism ونسق الشخصية Personality ونسق الثقافة Culture وكل نسق من هذه الأنساق له تطوره المستقل ويؤثر كل منها في الآخر الأمر الذي يؤدي إلى ظهور مشكلات مستمرة تتعلق بالتكيف والتوافق بين هذه الانساق وبناء النسق الاجتماعي. ولعل هذا التفاعل المتبادل هو الذي يحدث التغير داخل المكونات البنائية للنسق الاجتماعي في المدى الطويل على الرغم من ثباتها النسبي.

الضرورات الوظيفية الأربع للنسق.

هناك أربع مشكلات أساسية لا بد لاي نسق اجتماعي أن يواجهها بكفاءة وهي مشكلات تتعلق بالتوافق يطلق عليها «بارسونز» الضرورات الوظيفية Functional Imperatives، وهي ضرورات بمعنى أن النسق الاجتماعي يجب أن يواجهها من أجل الظهور كنسق متميز ـ جماعة أو تنظيم أو مجتمع ـ ومن أجل الاستمرار الوجودي. وهناك أربع وظائف اساسية داخل أي نسق اجتماعي تقابل كل منها ضرورة محددة وهي.

أولاً: وظيفة الحفاظ على النمط Pattern Maintenance». وتتعلق هذه

الوظيفه بعمليه تامين نشر القيم والمعايير المقررة داخل الجماعة او المجتمع او التنظيم بين جميع الاعضاء، واقناعهم بها وتنشئتهم عليها من أجل إستدماجها داخل بنائهم النفسي Internalization وتحولها الى عنصر موجه حافز دافع لسلوكهم اليومي. ويذهب «بارسونز» أن وظيفة الحفاظ على النمط لا تعني الثبات والجمود والتحجر، لكنها تسمح بقدر من التغير المضبوط وفي أطر محددة هذا الى جانب أن التغير نفسه يحتاج إلى حفاظ على النمط خاصة في حالة التغير الموجه او المنضبط والذي يحتاج إلى وجود النظام داخل التغير وأثنائه Order within change[٤]. غير ان هذه الوظيفة الأولى للنسق هي المسئولة عن إستمرار النسق- وهو استمرار دينامي. وهي أقل الوظائف دينامية طالما أن وظيفتها الأساسية حماية النظام العقدي والقيمي والمعياري داخل النسق الإجتماعي (الجماعة أو المجتمع) Faith, Value and Normative Order ويشبهها بارسونز بفكرة القصور الذاتي Inirtia في الميكانيكا. فهذه الوظيفة- التي ترتبط بالقيم والمعتقدات والمعايير وتثبيتها ونشرها وتربية أعضاء النسق على أساس تمثلها والتمسك لها فكراً وسلوكاً- هي المسئولة عن تحقيق الوحدة النفسية والاجتماعية بين الأعضاء. وتعد الوظائف الثلاث الأخرى للنسق الاجتماعي أكثر دينامية الامر الذي يثير باستمرار مشكلات تتعلق بالحفاظ على النسق واستمرار وحدته.

ثانيا: وظيفة التكامل: Integration وتتعلق هذه الوظيفة بتأمين الحد الأدنى- على الأقل- من التنسيق الضروري Necessary Co-ordination بين وحدات أو أجزاء النسق خاصة فيما يتعلق باسهامها داخل التنظيم ومن أدائها لادوارها التي تسهم في اداء النسق الكلي لوظائفه الكلية.

ثالثاً: وظيفة تحقيق الهدف Goal - Attainment. وكما يشير الاسم نفسه فإن هذه الوظيفة تتعلق بتحديد الهدف وإيجاد مختلف الوسائل المشروعة - المتفق عليها ثقافيا والمقبولة داخل الجماعة- من أجل تحقيق الهدف أو الأهداف العليا المرغوب فيها داخل النسق. كذلك فإن النسق الاجتماعي يمكن ان ينقسم إلى عدة تنظيمات- مدارس- جامعات- مصانع... كل منها له أهدافه المحددة

ووسائله المشروعة في سبيل تحقيقها. وتتعلق وظيفة - تحقيق الهدف- بتحديد وانجاز أهداف مختلف أقسام ومكونات النسق، الفرعية كما تتعلق بتحقيق الهدف الكلي الشامل للنسق الاجتماعي الكلي.

رابعاً: وظيفة التكيف Adaptation: وتتعلق هذه الوظيفة بكل الأساليب التي يجب على النسق وعلى أعضائه إستخدامها في سبيل تحقيق الأهداف المقررة ثقافياً.

الترتيب السبرناطيقي للوظائف

ويمكن ترتيب هذه الوظائف الأربع ترتيبا تدرجيا Hierarchically حسب تدرج الضبط السبرناطيقي Cybernatic Control. وبناء على هذا يمكننا أن نضع وظيفتي **الحفاظ على النمط والتكامل** في أعلى سلم الضبط Scale of Control طالما أنهما يتم توجيههما من خلال النسق الثقافي أما الوظيفتان التاليتان وهما: **تحقيق الهدف والتكيف** فإنهما يقعان في أسفل سلم الضبط لأنهما يتصلان مباشرة بحقائق التنظيم الاجتماعي الواقعية.

ويمكننا أن نعقد مقابلات بين ترتيب الوظائف وترتيب مكونات البناء الاجتماعي على النحو التالي(٥):

- تقابل القيم كمكون بنائي وظيفة الحفاظ على النمط
- وتقابل المعايير كمكون بنائي وظيفة التكامل
- وتقابل التجمعات النظامية كمكون بنائي وظيفة تحقيق الهدف
- وأخيرا فإن الأدوار كمكون بنائي فإنها تقابل وظيفة التكيف

الوظيفة والكليات البنائية الواقعية

ويمكننا أن ندفع بالتحليل البنائي الى أبعد من ذلك، حيث يمكننا أن نعقد مقارنة أو مقابلة بين الوظائف من جهة وبين الكليات البنائية الواقعية Concrete Structural Totality (ويقصد بها بارسونز النظم الاجتماعية) فهناك نظم أكثر تحقيقا لوظيفة معينة من وظائف النسق الاجتماعي من الضبط السبرناطقي Cybernatic Control.

نظم أخرى.

- فأبنية التنشئة الاجتماعية Structures of Socialization- كالاسرة والتربية تسهم بشكل فعال في تحقيق وظيفة الحفاظ على النمط من خلال الصياغة الثقافية للاطفال وتلقينهم العقيدة والقيم والمعايير الموجهة لفكرهم وسلوكهم وعلاقاتهم وتفاعلاتهم وأدوارهم في الحياة الاجتماعية - وتسهم النظم القانونية والقضائية Law and Judiciary في تحقيق وظيفة التكامل من خلال ضبط العلاقات والتعاملات والتفاعلات الاجتماعية والحيلولة دون وقوع الانحراف وعقاب المنحرفين وردع الآخرين.

- أما البناء أو النظام السياسي فإنه يسهم بشكل فعال في تحقيق وظيفة إنجاز الهدف من خلال تنظيم وتوجيه الحياة الاجتماعية من أجل تحقيق الأهداف المفضلة ثقافيا حسب ثقافة المجتمع وبنائه العقدي أو الأيديولوجي.

- وأخيرا فإن البناء الاقتصادي يسهم بشكل فعال في تحقيق وظيفة التكيف من حيث أنه يتعامل مع البيئات البيولوجية والاجتماعية والثقافية والجغرافية من أجل إشباع حاجات أعضاء المجتمع.

والواقع أنه لا يوجد نظام معين يقتصر على أداء وظيفة محددة أو يقابل ضرورة وظيفية بعينها ذلك لأن أي نظام يؤدي أكثر من وظيفة، الى جانب أن كل وظيفة من وظائف النسق تتحقق من خلال اكثر من نظام. فالتطابق والتصنيف ليس مطلقاً، ومثال هذا أن تحقيق الهدف ليس قاصرا على النظام السياسي حيث يشارك في انجازه نظم اخرى كالاسرة والتربية والتعليم والاقتصاد والقانون والعقاب... الخ.

الضرورات الوظيفية داخل النسق العام للفعل الاجتماعي

يبقى أن نوضع نقطة هامة يعدها «ربارسونز» على درجة كبيرة من الأهمية، وهي أن الضرورات الوظيفية الأربع التي سبق أن أشرنا اليها لا تتعلق بالنسق الاجتماعي فحسب، لكنها تمتد لتتعلق بالنسق العام للفعل بأنساقه الأربعة الفرعية[٦] - فالنسق الثقافي الفرعي يسهم بشكل واضح في تحقيق وظيفة

الحفاظ على النمط Pattern Maintenance داخل النسق العام للفعل

- والنسق الاجتماعي الفرعي يسهم بشكل واضح في إنجاز وظيفة التكامل Intergration.

- أما النسق المتعلق بالشخصية كنسق فرعي فإنه يستجيب لوظيفة تحقيق الهدف Goal Attainment.

- وأخيراً فإن النسق العضوي البيولوجي يستجيب لوظيفة التكيف Adaptation.

ويوضح لنا الشكل التالي موجزا عاما لسمات النموذج التحليلي المعقد الذي طوره بارسونز لشرح فكرته عن النسق العام للفعل الاجتماعي General System of Action والنسق الاجتماعي الفرعي. ويمكننا أن نلاحظ التوازي بين نظام التدرج المتعلق بالضبط السبرناطيقي Cybernatic Control والاسلوب الذي يتكامل من خلاله النسق الاجتماعي الفرعي داخل النسق العام للفعل[٧].

النسق العام للفعل والنسق الاجتماعي الفرعي

النسق الاجتماعي الفرعي

نظام التدرج الذي يتعلق بضبط الفعل الاجتماعي	الكليات البنائية	العناصر البنائية	وظائف النسق الاجتماعي الفرعي
غنى في المعلومات	التنشئة الاجتماعية	الأدوار	الحفاظ على النمط
	القانون	المعايير	التكامل
	البناء السياسي	التجمعات	تحقيق الهدف
غنى في الطاقة	البناء الاقتصادي	القيم	التكيف

نظام التدرج المتعلق بضبط الفعل	الانساق الفرعية للنسق العام للفعل	وظائف النسق العام للفعل
غنى في المعلومات	الثقافة	الحفاظ على النمط
	النسق الاجتماعي	التكامل
	الشخصية	تحقيق الهدف
	الكائن العضوي البيولوجي	التكيف
غنى في الطاقة		

الوظيفة والتحليل الوظيفي للمجتمع في علم الاجتماع

لا يمكننا توضيع مفهوم الوظيفة في علم الاجتماع أو في الأنثروبولوجيا الاجتماعية بدون الحديث عن الاتجاه الوظيفي Functionalism السائد في الكثير من هذه الدراسات(*) ذلك لأن التحليل الوظيفي كان مثارا للخلافات والنقد والدفاع خاصة في علوم الاجتماع والانسان في آمريكا(٨). ويحرص المدافعون عن الاتجاه الوظيفي على أن يطلقوا على أنفسهم «الوظيفيون» Functionatists، أما معارضوا هذا الاتجاه يحرصون على تسمية أنفسهم «غير الوظيفيين» Non Functionatists هذا وقد انقسمت الوظيفية السوسيولوجية اليوم الى عدة مدارس وظيفية متصارعة لدرجة أن بعض العلماء استطاع أن يقدم ثنتا عشرة نظرية سوسيولوجية وظيفية(٩).

ويهمنا أن تعرض لأهم المفاهيم المختلفة المطروحة بصدد مصطلح الوظيفة والوظيفية.مفهوم الوظيفة.

هناك أربعة معـانٍ مختلفة الحقت بمفهوم الوظيفة في الفكر السوسيولوجي- على الاقل- أولا: هناك من يستخدم الوظيفة المركز Status أو الموضع Position او المهنة Profession أو العمل Employment. وهذا المعنى هو الذي نقصده عندما نتحدث عن تحقيق وظيفة أو أكثر داخل مزرعة أو مصنع أو وزارة أو تنظيم بيروقراطي، وهو نفس المعنى الذي نقصده عندما نتحدث عن الترقي في الوظائف.

ثانياً: يرتبط المعنى الثاني للوظيفة بالمعنى الأول حيث يشير إلى المهام Tasks والواجبات Duties والمسئوليات Responsibilities الملقاة على عائق شاغل وظيفة معينة أو شاغل دور مهني محدد. . ويقال مثلا ان فلانا من الناس قد أهمل وظائفه عندما يفشل أو يهمل في اداء المهام المطلوبة منه والتي ترتبط بدوره وبمكانته التي يشغلها في تنظيم معين.

---

* من أجل التوسع في دراسة الوظيفة والوظيفة في علم الاجتماع وما تعرض له الاتجاه الوظيفي من نقد من قبل الاتجاهات والنماذج والنظريات السوسيولوجية المعارضة له، ارجع الى دراستي بعنوان «الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر» الصادرة عن الدار القومية للطباعة والنشر - الاسكندرية سنة ١٩٧٥.

ثالثاً: المعنى الرياضي Mathematical Meaning للوظيفة. وهنا نتحدث عن الوظيفة بمعنى العلاقة التي توجد بين عنصرين أو عاملين أو أكثر بحيث يكون أي تغير في أي عامل مفضيا الى تغير مقابل في العامل أو العوامل الأخرى ويستلزم إعادة تكيفها(*). وهذا يعني اننا هنا نركز على الارتباط بين العناصر والعلاقات المتبادلة Mutual Relationships والتساند Interdependence بين المكونات ونستطيع ببساطة القول أن X هي دالة Y عندما تتوقف قيمة X على قيمة Y، وهذا يعني أن Y,X تربطهما علاقة وظيفية Functional Relationship. وفي مجال علم الاجتماع نجد أن هذه العلاقة الوظيفية توجد بين مختلف المتغيرات الاجتماعية، فالتغير في أساليب العمل Working Techniques تؤدي الى حدوث تغيرات مقابلة في تنظيم المصنع وفي ظروف العمل داخله وفي مستوى المعيشة بالنسبة للعاملين وظروفهم الأسرية، وفي النظم القانونية... الخ. ولهذا نستطيع القول بأن تنظيم المصنع، وظروف العمل، ومستوى معيشة العمال، ونظم التأهيل المهني... ترتبط ارتباطا وظيفيا بأساليب العمل.

وتعد دراسة اميل دوركيم Durkheim عن الانتحار Suicide مثالا جيدا للتحليل الوظيفي بالمعنى السابق. فقد اوضح ان معدلات الانتحار ترتبط بالمركز المزواجي Marital Status - حيث ان العزاب أكثر اقداما على الانتحار من المتزوجين، كما ترتبط بوجود الأطفال- فأولئك الذين ليس لهم أطفال اكثر اقداما على الزواج بالمقارنة بالذين لديهم اطفال، هذا الى جانب ارتباطها بالدين- فالبروتستانت او المحتجون اكثر اقداما على الانتحار بالمقارنة بأنصار الاتجاه الكاثوكيلي، وانصار هذا الاتجاه الأخير اكثر اقداما على الانتحار بالمقارنة باليهود.... الخ[١٠]. وعلى هذا نستطيع القول أن الاقدام على جريمة الانتحار ليس موزعا توزيعا عاديا- وفق المنحنى الطبيعي بين الناس- لكنه يرتفع وينخفض كوظيفة لخصائص معينة للأفراد. وقد خلص دوركيم من دراسته

---

* Arelationship that exists between two or several elements, such that any change introduced into one provokes a modication in the other or others and entails an adaptation on their part

للانتحار كظاهرة مرضية الى ان هذه الظاهرة تختلف حسب عدة متغيرات منها درجة تكامل الجماعات الاجتماعية التي يشكل الفرد جزءاً منها*. وهذا القانون السوسيولوجي العام الذي استخلصه دوركيم من دراساته الاحصائية يوضح ان معدل الانتحار يعتمد وظيفياً على درجة التكامل الاجتماعي Degree of Social Integration ونستطيع القول أن عدداً كبيراً من الدراسات الواقعية في علم الاجتماع تنبثق من هذا التحليل الوظيفي، ومثال هذا الابحاث التي تحاول توضيح أن مستوى ذكاء الطالب I.Q وتحصيله المدرسي School Achievement يعتمد على مركز الاسرة الاجتماعي والاقتصادي Socio - Economic Status of the Family، والتي توضح أن الاتجاهات السياسية تختلف في مجتمعات أوربا ـ باختلاف المكانة الاجتماعية والاقتصادية للفرد ودرجة تطلعه او طموحه للحراك الاجتماعي الصاعد Upward Social Mobility (اعتلاء مكانة طبقية أحسن)، أو أن خصوبة الازواج Couple's Fertility تعد وظيفة لأصولهم الاجتماعية ومستوى تعليمهم ومدى تطلعهم للحراك المهني Professional Mobility.

واذا ما تساءلنا عن الهدف من هذا النموذج للتحليل الوظيفي الذي نجده عند دروكيم والكثير من الدراسات الواقعية الحديثة، نجد أنها تحاول اثبات أو قياس الروابط التي توجد بين المتغيرات المعتمدة Dependent Variables والمتغيرات المستقلة Independent Variables. فالمتغير المعتمد هو العنصر أو الظاهرة التي تتغير كوظيفة لتغير من المتغير او المتغيرات المستقلة. وعلى هذا فالمتغير المعتمد يحتاج للتفسير بينما نجد ان المتغير المستقل هو المتغير المفسر Explanatory Variable واذا ما رجعنا الى الأمثلة السابقة نجد أن ظواهر الانتحار، مستوى الذكاء والتحصيل الدراسي، الاتجاهات السياسية، درجة خصوبة الأزواج هي المتغيرات المعتمدة، بينما نجد أن التكامل الاجتماعي، والمكانة الاجتماعية والاقتصادية، والتطلع للحراك الاجتماعي... هي المتغيرات المستقلة أو المفسرة.

---

* Suicide varies inversely with the degree of information of the social groups of which the Individual forms a part. Durkheim. Suicide P. 209

ومن الواضح أن الهدف من هذا النموذج للتحليل الوظيفي يتمثل من الكشف المتغير المستقل الذي يحتل وزناً أكبر Weighty والذي يمارس أكبر الاثر على المتغير التابع. ومن المعروف أنه يندر أن يكون هناك متغير مستقل واحد يستطيع تفسير اي متغير أو ظاهرة اجتماعية، فالظاهرة الاجتماعية يمكن تفسيرها ـ لتعقدها الشديد ـ من خلال مجموعة من المتغيرات المستقلة، لكن هذه المتغيرات الاخيرة تتفاوت من حيث الوزن. Weight والأثر Influence. ولعل هذا هو ما جعل العديد من المشتغلين بالمناهج يذهب الى أن العلوم الاجتماعية قد تحولت عن مفهوم السبب والسببية Causality الى مفهوم العوامل Factors المفسرة. وتعد المتغيرات أو العوامل الضعيفة ظروفا مساعدة او مشجعة Favourable Conditions. ومن دراسة «دوركيم» عن الانتحار ـ على سبيل المثال ـ بعد اعتناق البروتستانتية ضمن الظروف المساعدة التي تسهم في الاقدام على السلوك الانتحاري بالمقارنة باعتناق الكاثوليكية. ومن جهة أخرى فالمتغير يصبح عاملاً عندما يكون أثره على المتغير المعتمد مباشرا وفورياً وقوياً. وعلى سبيل المثال فان المكانة الاجتماعية والاقتصادية للأسرة تعد عاملاً Factor في التحصيل الدراسي للأطفال. حقيقة هناك قلة من الاطفال الذين ينتمون الى أسر ذات مراكز سوسيو ـ اقتصادية منخفضة استطاعوا الوصول الى درجات تعليمية عالية، غير أن هذه قلة لا يعتد بها ـ والحديث هنا عن المجتمعات الغربية*. ولهذا بعد المركز الاجتماعي ـ الاقتصادي الاسرة هو أفضل العوامل التي تساعدنا على التنبؤ بالمستقبل التعليمي للاطفال.

ونستطيع أن ندرك سبب انتشار هذا النوع من التحليل الوظيفي في دراسات علم الاجتماع الواقعية Emperical Sociological Research ، فهي أقرب الدراسات للتحليل العلمي Causal Analysis وان كانت لا تتطابق معه فالمشتغلون بعلم الاجتماع لا يفضلون استخدام مصطلح السبب عند دراسة الظاهرة الاجتماعية التي تتسم بالتعقيد لأن أية ظاهرة اجتماعية ترتبط بمجموعة

---

* تتعلق هذه القضية بطبيعة النظام الاجتماعي عن العام السائد داخل المجتمع. وفي المجتمع الاسلامي لا يقف الفقر عائقاً دون التعليم لان الأمر يتعلق بقدرات الشخص وامكاناته في ظل المساواة وتكافؤ الفرصة.

كبيرة من المتغيرات المتفاعلة. ويساعدنا التحليل الوظيفي على تجنب القطع اليقيني للتحليل العلمي والاكتفاء ببيان الأثـر التراكمي للمتغيرات المتعددة والمتفاعلة والتي يمكن من خلالها تفسير الظاهرة موضع الدراسة. ويقترب التحليل الوظيفي كثيرا من التحليل العلمي في أنه يحاول قياس الوزن Weigh الذي يحتله كل متغير مستقل في احداث المتغير التابع، أو الكشف عن مجموعة المتغيرات التي تمارس تأثيرا أو نفوذا كافياً Sufficient Influence بحيث يمكن اعتبارها عاملا أو حتى سبب إحداث الظاهرة المدروسة.

وقد طور المشتغلون بالدراسات الاحصائية العديد من الأساليب الاحصائية والرياضية مثل أسلوب التحليل العاملي Factor Analysis من أجل التوصل الى الأوزان الحقيقية للعوامل المرتبطة بظاهرة ما، والكشف عن اكثر العوامل ثقلا في علاقته بالظواهر المدروسة، وقد أثرت هذه الاساليب الكمية Quantitative Techniques كثيرا ابحاث علوم الاجتماع والانسان. وبوجه عام نستطيع القول أن التحليل الوظيفي هو أسلوب Technique يمكن استخدامه في أي بحث واقعي سواء في مجال علم الاجتماع أو في اي فرع آخر من فروع الدراسة. ويرتبط التحليل الوظيفي باحد فروع المنهج العلمي متمثلا في محاولة الوقوف على مختلف العوامل المرتبطة بالظاهرة أو الظواهر المدروسة من اجل التوصل الى القوانين او الثوابت العلمية Constants [١١].

رابعا: المعنى البيولوجي The Biological Meaning . وهناك تصور بيولوجي لمفهوم الوظيفة هو اساس الاتجاه او الاتجاهات الوظيفية في علمي الاجتماع والانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية Functionalisms . وهنا تشير الوظيفة الى الاسهام او الدور الذي يلعبه عضو ما أو عنصر ما في تنظيم او نشاط الكل الذي يشكل هذا العنصر جزءاً منه*. ويرتبط مفهوم الوظيفة بهذا المعنى بالنموذج العضوي. والواقع أن تطور علم الاحياء Biology بتحليل الوظائف المتعددة لأعضاء جسم الحيوان أو الانسان- كالكبد والقلب والأمعاء.. وتحليل

---

* The Contribution that an **element** brings to the organisation or action of the whole of which it is a part.

وظائف اجهزة الجسم المختلفة كالجهاز الهضمي، والجهاز التنفسي والجهاز التناسلي. . وتستطيع الدراسة البيولوجية للوظائف أن تركز اما على عضو محدد كالكبد مثلا، واما على نشاط مجموعة من الاعضاء التي تتكاتف من أجل اداء وظيفة كاملة مثل وظيفة الهضم Digestive Function ، تلك الوظيفة التي تشير الى اسهام هذه الأعضاء- التي تؤدي دور الهضم- في استمرار وبقاء الكائن الحي. وبالمثل فان علم الاجتماع يستطيع دراسة وظيفة الأسرة والتي تشير الى إسهامها في تنظيم وبقاء وإستمرار المجتمع ونشاطه، كذلك فان علم الاجتماع يستطيع تحليل وظيفة التنشئة الاجتماعية. The Function of Socialization ، أي دراسة الدور الذي تؤديه مختلف الجماعات التي تسهم في تربية الأعضاء الجدد داخل المجتمع وتطبيعهم اجتماعياً وصياغتهم ثقافياً. ولعل هذه المماثلة Analogy بين الكائن العضوي والمجتمع هي التي قادت الدراسات السوسيولوجية عند «هربرت سبنسر» H Spencer الى البحث داخل المجتمع عن المقابل للوظائف الحيوية التي تتعلق بالانتاج والاستهلاك والنقل والاتصال(١٢) .

الوظيفة والحاجة Function and Need

يمكن القول أن الحديث عن اسهام عنصر- عضو او نظام- ما أو الدور الذي يلعبه، يمكن أن يقودنا الى مناقشة فكرة أخرى وهي حاجة الكائن الحي Organism أو حاجة المجتمع. فوظيفة عضو او عنصر ما داخل الكل أمر يمكن فهمه عندما نقف على الحاجة او الحاجات التي يستجيب لها هذا العضو أو ذلك العنصر. وقد استطاع اميل دوركيم أن يوضح لنا بشكل جيد هذا الارتباط بين الوظيفة والحاجة الاجتماعية Social Need . واذا كان دوركيم قد استخدم التحليل الوظيفي (بالمعنى الرياضي السابق الاشارة اليه) في دراسته الشهيرة لظاهرة الانتحار، فان دراسته وتحليله لظاهرة تقسيم العمل Devision of Labour كانت دراسة وظيفية Functionalist وعندما بدأ «دوركيم» دراسته عن تقسيم العمل حاول البحث عن الوظيفة التي يؤديها تقسيم العمل داخل المجتمع. وقد استعان في الاجابة على هذا السؤال بأساسيات النموذج

العضوي. وقد أشار «دوركيم» الى أن مصطلح الوظيفة يستخدم بمعنيين، الأول يشير الى نظام الحركات الحيوية Vital Movements بدون الاشارة الى ما ينتج عنها من نتائج وآثار، ويشير الثاني الى العلاقات التي توجد بين هذه الحركات والحاجات المقابلة للكائن الحي Corresponding needs of the organism . ولهذا فاننا نتحدث عن وظيفة الهضم ووظيفة التنفس وهكذا. وعادة ما نتحدث عن أن الهضم له وظيفة وهي استدماج Incorporation أو تمثل السوائل والمواد الصلبة داخل الجسم لاستكمال النقص الذي يحدث نتيجة لما يفقده الجسم من مواد عذائية وأنسجة. كذلك فان الجهاز التنفسي يقوم بوظيفة تزويد الجسم او الانسجة بالاكسوجين من اجل الحفاظ على الحياة. وسوف نستخدم مصطلح الوظيفة بالمعنى الثاني[١٣]. فالسؤال حول وظيفة تقسيم العمل يعني الوقوف على الحاجة التي يستجيب لها ويشعبها داخل المجتمع.

وينهي دوركيم تحليلاته السوسيولوجية بالقول أن تقسيم العمل يستجيب للحاجة الى التماسك الاجتماعي Social Solidarity داخل المجتمع خاصة مع ازدياد تعقده ونموه. ويصر دوركيم على استخدام مصطلح الوظيفية لأن هذا المصطلح يتفق بشكل جاد مع روح البحث العلمي وذلك بالمقارنة بالمصطلحات والافكار الغائية Teleological Ideas مثل الغايات Ends والاهداف Goals. فالحديث عن الغايات والاهداف عند دراسة تقسيم العمل يشير الى افتراض مسبق مؤداه أن تقسيم العمل وجد في ضوء النتائج التي سوف نخرج اليها من البحث. ويؤكد «دوركيم» أن المهم هو الاقرار بوجود الظاهرة المدروسة وبيان عناصرها ومكوناتها ومقوماتها وليس افتراض وجود غايات مسبقة لها.

طبيعة الاتجاه الوظيفي وتطوره

ويمكن القول أن الاتجاه الوظيفي اتجاه غالب في الفكر السوسيولوجي المعاصر. ويلخص لنا «تيماشيف» N. Timasheff القضية الوظيفية التي تدور حولها كتابات الوظيفيين فيما يلي «ان النسق الاجتماعي يمثل نسقاً حقيقياً تؤدي أجزاؤه داخله وظائف اساسية لتأكيد الكل وتثبيته، واحيانا لاتساع نطاقه وتقويته ومن ثم تصبح الاجزاء متساندة ومتكاملة على نحو ما[١٤]». وهناك شبه

اتفاق بين المشتغلين بعلوم الاجتماع والانسان حول مجموعة من الدلالات لمصطلح الوظيفية مستمدة في الغالب من العلوم البيولوجية، مثال هذا ما يذهب اليه كل من «رادكلف براون» R. Brown و«مالينوفسكي» B. Malinowski من أن جوهر التحليل الوظيفي يتمثل في الجانب الذي تلعبه الفقرات الثقافية والاجتماعية في المجتمع والحياة الاجتماعية ككل. وهناك اتجاه يركز على ربط الوظيفة بنمط النشاط الذي يقوم به الجزء او الكل بحيث يعجز غيره عن أن يقوم بمثله، ولعل هذا هو ما يربط الاتجاه الوظيفي بالتنظيم الاجتماعي ومفهوم النسق. ويذهب بعض الباحثين- مثل «تيماشيف» الى انه يمكن تحديد مفهوم الوظيفة ومعناها بشكل دقيق من خلال ربط الوظيفة بهدف لا شعوري وموضوعي[١٥] في نفس الوقت، ذلك لأننا ننظر الى الظواهر والعمليات الاجتماعية باعتبارها متجه نحو تحقيق أهداف محددة في خدمة الكل الاجتماعي الذي هو المجتمع او الجماعة او التنظيم او النسق.

ويؤكد «تيماشيف» أن معنى الوظيفية يجب أن يتسع اكثر مما هو عليه الآن ولكنه يؤكد في نفس الوقت أن عالم الاجتماع الذي يتابع الاتجاه الوظيفي سيظل واقفاً على أرض صلبة طالما أنه قيد نفسه بالاجابة عن التساؤلات التي تدور فقط حول الاسهامات والأدوار التي تؤديها الاجزاء المختلفة من أجل الحفاظ على الكل ودعمه وتأكيده أو هدمه، وطالما أنه يهتم بدراسة طبيعة عناصر النسق المدروس ومدى تكاملها[١٦].

ويرتبط الاتجاه الوظيفي- كما يؤكد «الكس انكلز» A. Inkeles بالاتجاه العضوي في الفكر السوسيولوجي، والذي تمتد جذوره الى كتابات افلاطون والفارابي وابن خلدون وأجست كومت Comte وهربرت سبنسر H. Spencer واميل دوركيم E. Durkheim وظل ممتدا ومؤثرا في كتابات علماء الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في بريطانيا من امثال «مالينوفسكي» Malinowski و«رادكلف براون» R. Brown وفي كتابات الوظيفيين على وجه العموم Functionalists * [١٧].

---

* ويشير «بيرسي كوهين» Percy Cohen الى أن هذا الاتجاه المسمى بالعضوي او الوظيفي هو في واقع الأمر =

ويصنف بعض منظري النظرية السوسيولوجية الاتجاه الوظيفي على أنه اتجاه محافظ يركز على فكرة النظام Order والتوازن Equilibrium والثبات والاستقرار لا يمكن من خلاله تفسير التغيرات الراديكالية او التحولات التاريخية الكبرى. وهذا ما جعل «ألفين جولدنر»(١٩) في دراسته بعنوان «الازمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي» يحيل هذا الاتجاه السوسيولوجي الى ايديولوجية للحفاظ على الوضع القائم Status quo Ideology على حد تعبيره.

وعلى الرغم من وجود حد ادنى من الاتفاق بين الوظيفيين يؤهلهم للاندراج تحت تصنيف واحد، الا ان هناك مجموعة من الاختلافات بينهم حول عدة قضايا، أهمها:

أ- مفهوم الوظيفة ذاتها، مثال هذا أن رادكلف براون يشير الى ان الوظيفة هي عبارة عن الطريقة التي يعمل بها الكائن الحي للحفاظ على بقائه واستمراره، غير ان ذلك يجعل مجرد البقاء هو الهدف، الأمر الذي جعله يشير الى أنها- أي الوظيفة- تتمثل في الدور الذي يؤديه الجزء والنشاط الجزئي داخل الكل او

= اتجاه لا يمكن وصفه بالحداثة ذلك لان جذوره تمتد الى بداية التفلسف والفكر البشري في عصر الحضارة الاغريقية وان كان بعض المؤرخين الاجتماعيين يحاولون ارجاع اصوله الى كتابات مونتسكيو (روح القوانين). ويؤكد «كوهين» ان المعالجة الحديثة لهذا الاتجاه تريد الى كتابات مؤسس علم الاجتماع الغربي «كونت» الذي صنف الدراسة في علم الاجتماع الى قسمين وهما دراسة المجتمع في حالة الثبات أو الاستاتيكا الاجتماعية، ودراسة الظواهر الاجتماعية في حالة التطور والتغير والتحول وهو ما أطلق عليه الدنيا ميكا الاجتماعية. وقد توصل «كونت» من دراسته للجانب الاستقراري او الاستاتيكي الى قانون التضامن الاجتماعي الذي يشير الى ان هناك تكاملاً وتضمناً وتفاعلاً وتسانداً بين مختلف الظواهر والعمليات المشكلة للحياة الاجتماعية تماما مثل اعضاء الجسم العضوي المتكامله والتي يؤدي كل منها وظيفة محددة في خدمة البناء العضوية ككل. واذا كانت الاعضاء تؤدي وظائف حيوية تعمل كلها بصفة تلقائية لحفظ البناء العضوي الحي، فان نظم المجتمع وظواهره وعملياته ومكوناته تعمل في تناسق وتضامن من اجل الحفاظ على البناء الاجتماعي وتحقيق الاستقرار والتكامل داخل المجتمع. وقد اوضح «كوهين» في دراسته بعنوان «النظرية الاجتماعية الحديثة اسهامات علماء الاجتماع المحدثين والمعاصرين في مجال الاتجاه العضوي والوظيفي مثل «سبنسرا» و دوركيم» و «براون» وغيرهم.(١٨).

يحاول «ديفيد سلفرمان» D. Silverman ربط الوظيفية السوسيولوجية بفكرة النظام عند «هوبر» حيث يشير الى ان مجموعة التساؤلات التي طرحها الوظيفيون هي: كيف يتأتى للمجتمع ان يحافظ على بقائه واستمراره في الوجود على الرغم من تغير الاشخاص الذين يتكون منهم المجتمع؟ وكيف يستطيع اعضاء المجتمع التعايش معاً وتكوين علاقات واراء ادوار يمكن توقعها تتسم بالاستمرار والثبات على الرغم من كل الاختلافات القائمة بينهم(٢٠).

النشاط الكلي. أما عند «مالينوفسكي» و«باريتو» Pareto فان الوظيفة تشير الى الفائدة او المنفعة Benefit التي يقدمها الجزء للكل. ويذهب «مالينوفسكي» الى ان الوظيفة كمفهوم يرتبط أساساً باشباع حاجات اولية او بيولوجية Biological Needs. ويذهب «روبرت ميرتون» عالم الاجتماع الأمريكي الوظيفي R. Merton الى ان هناك عدة استخدامات او معان للوظيفة في الفكر السوسيولوجي وهي الوظيفة بمعنى المهنة، والوظيفة بمعنى النشاط الذي يرتبط بوضع او مكانة محددة، والوظيفة بمعنى الدالة الرياضية او العلاقة بين متغيرين أو اكثر، واخيرا الوظيفة بمعنى يجمع بين المعنيين البيولوجي والرياضي ويحقق التكامل بينهما وهنا تشير الوظيفة الى مجموعة العمليات العضوية والاجتماعية من حيث اسهاماتها في استمرار الكائن العضوي او الاجتماعي والحفاظ عليه وتحقيق الاستقرار داخله[٢١].

ب- تبني قضية المماثلة البيولوجية Analogy بين المجتمع والكائن الحي فهناك من يبالغ في هذه المماثلة بشكل مسرف كما يتضح في المصطلحات المستخدمة- المخ الاجتماعي والسيتوبلازم الاجتماعي... وهناك من يتخذ موقفا وسطاً حيث يأخذ قضية المماثلة على مستوى عام وليس على المستوى التفصيلي.

ج- نقاط التركيز في عملية التحليل السوسيولوجي فهناك اتجاه يطلق عليه الوظيفية الكبرى او وظيفية الوحدات الكبرى Macro - Functionalism يؤكد انصاره على دراسة الوحدات الكبرى في المجتمع كالتنظيمات والمجتمعات المحلية ككل، وهناك اتجاه مقابل يطلق عليه الوظيفية الصغرى أو وظيفية الوحدات الصغرى Micro - Functionalism يركز انصاره على دراسة الظواهر والعمليات الاجتماعية الجزئية دراسة تحليلية. ويمكن ارجاع الاتجاه الوظيفي الاول الى الاتجاه العضوي في علم الاجتماع، بينما يستمد الاتجاه الثاني أصوله من نظرية المجال Field Theory في علم النفس الجشتاطي وديناميات الجماعة Group Dynamics[٢٢].

ونستطيع القول مع «روبرت ميرتون» أن هناك ثلاث مسلمات يقوم

عليها الاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع نوجزها فيما يلي: (٢٣).

أ- مسلمة الوحدة الوظيفية ومؤداها أن كل وحدة اجتماعية داخل المجتمع لا بد وأن يكون لها وظيفة داخل ذلك المجتمع ولها دور في تحقيق تكامله، وهذه المسلمة أكدها علماء الانتروبولوجيا الذين ركزوا على دراسة مجتمعات بدائية وانساق مغلقة Closed Systems اتسمت بالاستقرار النسبي وعدم التغير على مدى فترات طويلة نسبياً من الزمن والتكامل النسبي.

ب- مسلمة النزعة الوظيفية الوظيفية الشاملة ومؤداها أن كل الاشكال الاجتماعية او الثقافية داخل الحياة الاجتماعية تؤدي باستمرار وظائف ايجابية، وهذا ما أكده مالينوفسكي حين قال إن كل مادة او شيء مادي أو فكرة او عقيدة تؤدي وظيفة ايجابية ما.

جـ- مسلمة الضرورة او الحتمية وتشير هذه المسلمة الى امرين هما:

الأول: وجود مجموعة من الوظائف الجوهرية التي لا بد من ادائها حتى يوجد المجتمع ويستمر في الوجود- الانجاب والتربية والاقتصاد والضبط....

الثاني وجود مجموعة من الاشكال أو المكونات الاجتماعية والثقافية الضرورية من أجل تحقق الوظائف السابقة- كالاسرة والمزرعة او المصنع وجهاز الحكم..

ويرتبط الاتجاه الوظيفي بالاتجاه التطوري، فهما اتجاهان ليسا متعارضين كما يشير الى ذلك «الكس إنكلز» غير ان الاختلاف بينهما- كما يشير الباحث المذكور- يتمثل من نياط الاهتمام ومنظورات الدراسة. فأنصار الاتجاه التطوري يهتمون بدراسة وتصنيف المجتمعات وفقاً لمقياس او معيار تطوري محدد، لأمر الذي يجعلهم يركزون على جوانب التغيرات الاجتماعية والتحولات التاريخية ومراحل النمو او التطور المتعاقبة، أما انصار الاتجاه البنائي الوظيفي فإنهم يعالجون قضية الزمن والتغير من منظور خاص، حيث يحاولن ايقاف حركة النسق الاجتماعي عند نقطة زمنية محددة من أجل دراسة مكونات النسق

وتفاعلاتها ووظائفها وأدوارها وتساندها الوظيفي والدور الذي يلعبه الجزء في خدمة بكل. عند دراسة أنصار الاتجاه التطوري لنظام معين، فإنهم يحاولون دراسته في إطار مراحل التطور التي يمر بها المجتمع كله. أما أنصار الاتجاه التطوري لنظام معين، فإنهم يحاولون دراسته في إطار مراحل التطور التي يمر بها المجتمع كله. أما أنصار الاتجاه البنائي الوظيفي فإنه يركزون على دراسة كيفية إسهام النظام في الحفاظ على إستمرار المجتمع. وعلى الرغم من قول «إنكلز» فالتعارض جوهري بين انصار الاتجاهين التطوري والوظيفي، والفرق بينهما هو الفرق بين الدراسات المتزامنة Synchronic والدراسة التطورية Diachronic أو التعيرية للمجتمع، وهو فرق بين الدراسة الاستكاتيكية والدراسة الدينامية الاجتماعية. والواقع أن أنصار الاتجاه الوظيفي يهملون عمليات التغير والتحولات التاريخية ويعوزون عن تفسيرها وقد اتهم بعض الباحثين هذا الاتجاه بالغائية Teleology والمحافظة Conservatism.

ويمكن تتبع الاتجاه الوظيفي الوظيفي في الفكر السوسيولوجي المعاصر إعتبار من «دوركيم» الذي استطاع أن يمزج بين الافتراضات العضوية وبين المادة الاثنوجرافية التي حصل عليها من كتابات بعض الباحثين حول بعض القبائل الاسترالية واخضع هذا المزيج للتحليل الوظيفي، هذا الى جانب دراسته الشهيرة حول ظاهرة الانتحار والذي يتضح منه نموذج التحليل الوظيفي الدوركيم. وقد أعاد داد كلف براون صياغة تعريف دوركيم لوظيفة النظم الاجتماعية واستبدل لفظ الحاجا بعبارة «الظروف الضرورية للوجود او المعيشة، فقد كان دوركيم قد عرف وظيفة النظم الاجتماعية بأنها اشباع حاجات الكائن الاجتماعي. وقد أشار براون إلى أن المجتمع يمثل بناءً يشكل الافراد داخله (كأدوار) وحداته الأساسية حيث يرتبط بعضهم ببعض من خلال مجموعة من العلاقات الاجتماعية (علاقة ادوار Role Relations وليست علاقات شخصية فحسب Personal Relations) التي تترابط في كل متكامل. ويؤكد براون أن استمرار البناء الاجتماعي يعود الى عملية الحياة الاجتماعية التي هي بدورها

عبارة عن مجموع الوظائف التي تؤديها النظم المؤلفة لبناء المجتمع.

وقد اسهم الباحث الانثروبولوجي «مالينوفسكي» في نحو الاتجاه الوظيفي من خلال دراساته الحقلية المركزة في مجتمع التبرياند وعن طريق إهتمامه القوي بدراسة الثقافة التي اعتبرها «وحدة عالية من التنظيم تشمل مجموعة من الفنون العملية الى جانب نسق من العادات» وقدم مالينوفسكي نظريته الوظيفية في الثقافة حيث نظر الى النظم على أنها الوحدات الحقيقية حاجة معينة وهي في نفس الوقت جماعات من الناس موحدين ومنظمين لمتابعة نشاط معين ومن خلال التنسيق بينهم ينشأ التنظيم الاجتماعي والعادات والتقاليد والسلطة.. الى آخر المكونات الثقافية. ويتضح من هذا القول أن مالينوفسكي قد خلط بين التنظيم والمنظمة.

وبوجه عام نستطيع القو أن النظرية الوظيفية في الثقافة تقوم على مجموعة من القضايا المبرهن عليها Theorems أهمها ما يلي:

أ- أن هناك مجموعة من الاحتياجات الاساسية للبشر كالطعام والانجاب والارتباط بالمقدس والحماية..

ب- ان الدوافع البشرية تنقسم الى قسمين دوافع أساسية وهي فسيولوجية، ودوافع مشتقة وهي الدوافع الثقافية التي تظهر نتيجة للتفاعل الاجتماعي.

جـ- لا يعيشن الانسان منفرداً وانما داخل انساق اجتماعية تختلف اشكالها واحجامها واساليب التنظيم داخلها كالأسر والعشائر والقبائل والقرى والمدن والدول.. ويختلف بناء القوة- السلطة والتأثير! داخل هذه الانساق باختلاف الثقافات.

د- اشباع اعضاء النسق لحاجاتهم البيولوجية بشكل منظم ثقافيا يستتبعه واجبات على الاعضاء القيام بها تجاه النسق.

وقد لاحظ«تيماشيف» Timasheff بحق أن الاتجاه الوظيفي- على الرغم

من كل إسهاماته- لم يحدد بوضوح طبيعة العلاقة بين المجتمع والفرد* هذا الى جانب قصور الاساليب المنهجية المستخدمة من البحث الوظيفي حيث يحاول الباحث- بطريقة اجتهادية واحياناً تعسفية التوصل الى وظائف الظواهر والعمليات والنظم.

أهم الاتجاهات الوظيفية المطروحة في الفكر السوسيولوجي

واذا كان دوركيم هو أبو الوظيفية الحديثة، الا أن هذا المفهوم ليس مفهوما بسيطا. وسوف تعرض فيما يلي ثلاثة اتجاهات متميزة في الفكر السوسيولوجي تتعلق بالوظيفية وهي.

أ- الوظيفية المطلقة Absolute Functionalism (مالينوفسكي)

ب- الوظيفية النسبية Relative Functionalism (ميرتون)

جـ- الوظيفية البنائية Structural Functionalism

أولا الوظيفية المطلقة Absolute Functionalism «مالينوفسكي» يعد «مالينوفسكي» Malinowski - الأنثروبولوجي البريطاني المتحدر من أصل بولندي أبرز ممثل لهذا الاتجاه ، وبعده الكثير من الباحثين المؤسس الأول للوظيفية السوسيولوجية والانثروبولوجية معا. وقد كان الباحث المذكور هو أول من درس اعراف الشعوب القديمة او البدائية Archaic Peoples دراسته ميدانية ، فقد كانت اغلب دراسات السابقين عليه- مثل تايلور Tylor «وسبنسر» Spencer ودوركيم Durkheim عن هذه المجتمعات من النوع النظري حيث اعتمدوا فقط على دراسات المبشرين والرحالة. ولهذا يرجع اليه الفضل في ممارسة المنهج الانثروبولوجي في البحث الميداني. وقد كان الدافع الأساس الذي دفع مالينوفسكي الى استخدام الاسلوب الحقلي في الدراسة، هو معارضته القوية للانثروبولوجيا التطورية Evolutionary Anthropology التي اعتبرها

---

*ذلك على الرغم من أن «وليم توماسي» أحد أنصار الاتجاه الوظيفي قام بدراسة قيمة حول العلاقة الوظيفية بين الشخصية ةالثقافة (٢٤)

دراسات لا تتسم بالعلمية وتتسم بالعقم والخطأ والزيف في نظره. وأبرز الاخطاء التي وقع فيها النظريون هنا أنصار الاتجاه التطوري Theoreticians of Evolutionism هي أنهم إختاروا بعض السمات الثقافيةCultural Traits وأنماطاً من النظم والعادات Types of Inistitutions and Customs داخل مجتمعات مختلفة وانتزعوها من سياقها Context وواقعها الاجتماعي والثقافي الكلي وقاموا بالمقارنة بينها بشكل غير علمي لاثبات فروض مسبقة تتعلق بالتطور الاجتماعيSocial Evolution

وقد زادت الدراسات والخبرة الميدانية لما لينوفسكي بين الشعوب البدائية قناعته أن كل مجتمع يختلف تماما عن المجتمعات الأخرى بثقافته الأصليلة والمتميزة. والشيء الذي يمنح كل ثقافة تميزها وأحالتها الترتيب المحدد لأجزائها، والمكان الذي يشغله كل عنصر والاسلوب الذي ترتبط من خلاله هذه العناصر بعضهامع بعض(*)(٢٥). وبالاضافةالى هذا فكل ثقافة تمثل كلّاً متماسكاً موحداً ومتكاملاً Coherent, unified and integrated whole وهذا الكل هو ما يجب على الباحث أن يفهمه ويوضحه. أما عزل سمة ثقافية أو نظام ما عن سياقه الكلي- كما يفعل أنصار الاتجاه التطوري- فهو أمر غير سليم ويؤدي الى استنتاجات خاطئة، ذلك لأن كل سمة ثقافية تأخذ معناها على حسب موقعها الذي تحتله داخل الكل وتستمد دلالتها من ارتباطها وعلاقاتها المتعددة بالعناصر الثقافية الأخرى. أما معالجة السمات الثقافية بشكل تغتيتي إنعزالي أمر مغضى الى الفشل في الفهم والتفسير لأن دلالة الثقافة ومغزاها إنما يظهر من خلال العلاقات المتبادلة بين عناصرها أو مكوناتها ولا يعقل ان تكون هناك كليات ثقافية تظهر بالصدفة ولا توجد بينها وبين مكونات الثقافة العامة أية علاقات(٢٦). ويمكن القول أن تأكيد مالينوفسكي على فكرة وحدة الثقافة وهي

---

* What makes each culture original is the specific arrangement of its parts.the place that each element occupies, and the way in which all the elements are linked together

الأساس الأول للتكامل الاجتماعي هي الأساس الأول في الاتجاه الوظيفي عند هذا العالم البريطاني.

الأساليب المنهجية التي اقترحها مالينوفسكي:

واذا كان مالينوفسكي يعترض بشدة على النزعة التطورية Evolutionism مما الذي يجب أن يتبعه الأنثروبولوجي؟ يذهب مالينوفسكي الى أن الباحث عندما يواجه بالمنتجات المادية أوسمة ثقافية أو نظام ما يجب أن يطرح مجموعة من الاسئلة يجيب عليها منها: لماذا يوجد هذا العنصر الثقافي؟ وما هي الاسهامات التي يقدمها او الدور الذي يؤديه والذي يجعل منه شيئا ضروريا ويمنحه مكانته المتميزة داخل الكل الثقافي؟ وللاجابة على هذه الاسئلة بصدد أي عنصر ثقافي اخذ يبحث عن حاجات الأفراد وحاجات المجتمع التي يستجيب لها العنصر. فكما أن الأنساق الثقافية Cultural Systems لا توجد عشوائيا وبالمصادفة، كذلك الأمر بالنسبة لأي عنصر ثقافي. فكل عنصر ثقافي يظهر كاستجابة لحاجة Need معينة. وعلى هذا فان التحليل الأنثروبولوجي والسوسيولوجي مطالب بالكشف عن وظيفته أو وظائفه. وفي مقالته بعنوان «الثقافة» وهي تعد دليل الوظيفين أظهر «مالينوفسكي بشيء من التفصيل كيف أن كل الاشياء المادية المستخدمة داخل المجتمع تستجيب لحاجات محددة فسيولوجية او فنية أو اقتصادية او اجتماعية او ثقافية. ولا يقتصر هذا الأمر على الاشياء المادية فحسب، لكنه ينسحب على كل مكونات الثقافة الاخرى كالعادات Customs والقوانين والفن والتربية والسحر والدين. ولعل هذا هو ما قاد مالينوفسكي الى التوصل الى المبدأ التالي حيث يقول «ولهذا فان الرؤية الوظيفية للثقافة تصر على مبدأ مؤداة أنه من نمط من انماط الحضارة وكل عادة وكل شيء مادي أو فكرة او معتقد يشبع وظيفة حيوية وله مهمة يحققها ويمثل جزءاً لا غنى عنه من الكل العضوي*.

---

* The functional view of culture insists therefore on the principle that in every type of civilization, every custom , material object, idea and belief fulfills some vital function ,has a task to accomplish, and represents an indispensable part of an organic whole.

وقبل أن نعرض لأهم جوانب النقد الموجهة لوظيفية مالينوفسكي، يحسن بنا أن نعرض اهم الجوانب الايجابية التي اسهمت بها تلك النظرية في الفكر الأنثروبولوجي والسوسيولوجي معا. ويمكننا أن نوجز أهم هذه الاسهامات فيما يلي:

أولا: يمكن القول إن وظيفية مالينوفسكي تمثل المحاولة الجادة الأولى لوضع أساس المنهج العلمي الجاد في دراسة الشعوب القديمة او البدائية والذي يقوم على الملاحظة والمعايشة والتحليل. ففي الوقت الذي عبر فيه دوركيم عن رغبته في اقرار الاصول العلمية للدراسة الاجتماعية، فانه لم يستطع التخلص من القيم والأساليب التي تمسك بها التطوريون. وقد اصر مالينوفسكي على ضرورة قيام الباحث بنفسه بملاحظة الحقيقة الحية او الواقع الحي Living Reality في الميدان- داخل المجتمع المدروس وان يحاول فهمه كما هو. وقد اقترح مدخلا Intettectual Approach يتخطى حدود مجرد ملاحظة الحقائق من اجل تجميعها معا لتفسيرها بشكل منطقي..

ثانيا: وقد كان المدخل الذي اقترحه مالينوفسكي في جوهره مدخلا سوسيولوجيا Sociological حيث ركز على ضرورة وضع كل عنصر ثقافي وتحديد مكانه من السياق الكلي Total Context للثقافة المدروسة، واستوجب أن تتم الملاحظة والتحليل والتفسير الاجتماعي بالرجوع الى هذا السياق الكلي. وقد اهتم الباحث المذكور بضرورة النظر الى كل عنصر من عناصر ثقافة المجتمع على انه ظاهرة اجتماعية حقيقية GenuinelySocial Phenomenon حتى ولو اقتصى تفسيرها الرجوع الى حاجات الأفراد الفسيولوجية أو السيكولوجية.

ثالثا: وقد استطاع مالينوفسكي- بشكل فاق سابقية- أن يقدم لنا تصوره عن المجتمع والثقافة بشكل واقعي مقنع. فالمجتمع او الثقافة حسب تصوره تمثل كلا متكاملاً Integrated Wholes يتألف من تنظيم محدد لأجزاء مختلفة ومتعددة. وهذا يعني أنه تصور المجتمع كنسق منظم ومتماسك Coherent and Orderly System.

رابعا: ومن أجل احكام المدخل الوظيفي المقترح قدم مالينوفسكي

تصورا عن الثقافة يتخطى مجرد حصر وبيان محتوياتها. فقد قدم لنا المعنى العميق للثقافة باشاراته[٢٨] الى «أنها في جوهرها حقيقة أداتية او وسائلية ظهرت في الوجود من أجل اشباع حاجات الانسان بشكل يتجاوز كثيرا اي تكيف مباشر للبيئة*.

ثانيا: الوظيفية النسبية Relative Functionalism ـ«ميرتون» Merton

ويمكن القول إن الاتجاه الوظيفي الثاني- وهو ما يطلق عليه الوظيفية النسبية- ظهر أساسا لنقد الاتجاه الوظيفي عند مالينوفسكي والذي نظر اليه على أنه اتجاه مطلق أو مسرف متطرف. وتعد دراسة «روبرت ميرتون» R. Merton عالم الاجتماع الامريكي بعنوان «التحليل الوظيفي في علم الاجتماع» Functional Analysis in Sociology أهم ركائز الاتجاه الوظيفي النسبي المعارض للاتجاه الوظيفي المطلق الذي تزعمه «مالينوفسكي»[٢٩]. ولا يهاجم «ميرتون» الوظيفية في ذاتها، ذلك لأنه يؤمن بالوظيفية ويؤكد أن الاتجاه او التوجيه الوظيفي Functional Orientation ليس حديثا في الفكر العلمي كما أنه لا يقتصر على العلوم الاجتماعية، بل إن التحليل الوظيفي في علم الاجتماع قد ظهر متأخرا بالمقارنة بالعلوم الأخرى- كالعلوم الطبيعية والفلكية... الخ. ويذهب ميرتون- صراحة- الى أنه وظيفي الاتجاه وأنه يدافع عن الاتجاه الوظيفي ولكن في شكله المطور او الاكثر مرونة Flexible Functionalism، ذلك الشكل الذي لا يركز اهتمامه على ابراز اسهام العناصر الثقافية او الاجتماعية بقدر تركيزه على النتائج التي يمكن ملاحظتها Observable Consequences. وهذا الفرق له أهميته، ذلك لأن تركيز الاهتمام على النتائج التي يمكن ملاحظتها للعناصر الثقافية بدلا من الاهتمام بما تقدمه من اسهامات في الثقافة الكلية يمكن أن يقدم لنا- في نظر ميرتون- بعدا اجرائيا ممكن الاستخدام واقعياً لمفهوم الوظيفة**، وهذا هو ما

---

* Culture is essencially an instrumental reality which has come into existence to satisfy the needs of man in a manner far surpassing any direct adaptation to the environment.

** Operational and enperically usable dimention to the concept of function.

تفتقده وظيفية مالينوفسكي والتي اتسمت بقدر كبير من الغموض، وهو ما يمكن ان يحقق الهدف من الاتجاه الوظيفي والذي يحدده ميرتون بقوله «إن الهدف الاساس في الاتجاه الوظيفي والمتمثل في تفسير المادة المدروسة من خلال بيان نتائجها داخل البناءات الأوسع التي توجد داخلها، هو اتجاه وجد في كل العلوم البيولوجية والفسيولوجية والنفسية والاقتصادية والانثروبولوجية والسوسيولوجية(٣٠).

أهم جوانب نقد «ميرتون» الوظيفية مالينوفسكي:

لقد كان ميرتون هو الباحث الذي وجه أكبر قدر من النقد لنظرية مالينوفسكي الوظيفية، حيث وضع كيف أن هذه النظرية أسست على ثلاث مسلمات مختلف عليها وهي:-

أولاً: مسلمة الوحدة الوظيفية للمجتمع

The Postulate of the Functional Unity of Society وتنص هذه المسلمة على ان كل العناصر الثقافية والأنشطة الاجتماعية لها دور وظيفي بالنسبة للنسق الثقافي او الاجتماعي. ويعترف «ميرتون» أن كل مجتمع يجب ان يحقق حدا ادنى من التكامل، غير أنه اثبت- بشكل واقعي- عدم امكان الزعم- كما فعل مالينوفسكي- أن كل المجتمعات تحقق درجة عالية من التكامل High Degree of Integration بحيث يكون لكل نشاط ثقافي مقنن او معتقد او سمة ثقافية له دور وظيفي محدد Functional داخل المجتمع ككل، وله دور وظيفي منظم Uniformly Functional بالنسبة لاعضاء ذلك المجتمع. وربما تكون هذه المسلمة مقبولة نسبيا بالنسبة لبعض المجتمعات البسيطة او البدائية التي تتسم بدرجة عالية من التكامل، لكنها مسلمة زائفة تماما في حالة المجتمعات المعقدة والمتقدمة- والتي يسودها التعليم والصناعة والتقدم التكنولوجي.

ثانيا: مسلمة الوظيفية العامة أو الشاملة The Postulate of Universal Functionalism. وبناء على هذه المسلمة فان كل سمة اجتماعية او ثقافية تؤدي وظيفة معينة.

ثالثا: مسلمة الضرورة The Postulate of Indispensability وطبقا لهذه المسلمة فان كل سمة ثقافية او اجتماعية تعد عنصرا ضرورياً لا غنى عنه ويؤ كد «ميرتون» زيف هذه المسلمات، فمن الخطأ الزعم ان كل عنصر ثقافي يؤدي بالضرورة وظيفة وبالتالي يمثل ضرورة لا غنى عنها. وقد أوضح «ميرتون»- من خلال عدة أمثلة- كيف أن المسلمتين الثانية والثالثة ادت بالباحثين الى الوقوع في أخطاء جسيمة. فمحاولة الحاق وظيفة بكل سمة او عنصر او نشاط ثقافي، تلجىء الباحث الى الظن والتخمين والتخيل وتفسيرات زائفة، أو تفسيرات تعتمد على وظائف ماضية قد تكون غير قائمة وقت الدراسة Far Fetched. Explanations

وقد أدى هذا النقد للمسلمات التي استندت اليها نظرية مالينوفسكي الى أن يقدم لنا «ميرتون» أربعة تصورات وظيفية تستهدف جعل هذه المسلمات تتسم بطابع النسبية والمرونة، هذا الى جانب تحويل الوظيفية الى مفهوم اجرائي OperationalConcept.

أولا: يتعلق التصور الأول بما أطلق عليه البدائل الوظيفية Functional Alternatives*. فالقول إن أية سمة أو عنصر ثقافي او اجتماعي يعد ضرورة لا غنى عنها لمجرد وجوده يعني أننا نتجاهل حقيقة هامة وهي أن نفس الحاجة الفيزيقية أو الفسيولوجية او الاجتماعية يمكن اشباعها من خلال عناصر ثقافية مختلفة وقابلة للتبادل. Interchangeable. وفي مقابل مسلمة الضرورة التي اعتمد عليها مالينوفسكي قدم لنا «ميرتون» قضية اثبت صحتها Theorem، هذه القضية التي يستند اليها التحليل الوظيفي تذهب الى أنه اذا كانت الفقرات أو السمات الثقافية يمكن أن تؤدي مجموعة من الوظائف، كذلك فان الوظيفة الواحدة يمكن أن تتحقق من خلال مجموعة من الفقرات أو السمات او العناصر الثقافية البديلة**.

---

* Functional equivalents or substitutes

** Just as the same item may have multiple functions, so may the same function be diversly fulfilled by alternative elements.

ثانيا: يستهدف التصور الثاني كذلك تحقيق المرونة في الاتجاه الوظيفي، وهو تصور «اختلال الأداء الوظيفي» Dysfunction . فاذا كانت الوظائف هي النتائج الملاحظة والتي تسهم في تحقيق التكيف او التوافق داخل النسق، فان «اختلال الاداء الوظيفي» هو الأمر الذي يقلل من قدرة النسق على تحقيق التكيف والتوافق. ومثال هذا أن الطقوس الدينية والسحرية في بعض المجتمعات، مع أنها تستهدف تحقيق الوحدة داخِل المجتمع، الا أنها- في بعض المجتمعات مثل بعض أبناء وجماعات المجتمع الهندي الذين يعبدون الابقار، تسبب الكثير من المشكلات الاقتصادية وهذا يعني أن عبادة البقرة في الهند نظام اجتماعي غير صالح لتحقيق الاهداف والوظائف الدينية وان هناك من النظم الدينية البديلة ما هو اصلح منه واكثر كفاءة.* . وكثيرا ما يترتب على الممارسات الدينية والسحرية- لدى المجتمعات غير الاسلامية وخاصة المجتمعات البدائية الوثنية- نتائج مدمرة للانسان والمجتمع. وفي هذه الحالة يفصل «ميرتون» الحديث عن «اختلال الاداء الوظيفي» Dysfunction وليس عن الوظيفة Function . وهناك العديد من الباحثين ممن أكدوا على خطورة هذا التمييز ذلك لأنه يمكن استخدامه للتمويه أو اخفاء الاحكام القيمية من جانب الملاحظ.

ثالثا: وهناك تفرقة أخرى يقيمها «ميرتون» بين الوظيفة الظاهرة Manifest Function والوظيفة الكامنة Latent Function . وتشير الوظيفة الظاهرة الى النتائج الموضوعية Objective Consequences لوحدة معينة (شخص او جماعة فرعية او نسق اجتماعي أو ثقافي)، والتي تسهم في تحقيق توافقها او تكيفها وهي وظيفة مستهدفة او مقصودة. أما الوظيفة الكامنة فانها تشير الى النتائج غير المقصودة وغير المدركة للوحدة- شخص- جماعة- نظام- نسق....).

رابعا: وكما أننا نتحدث عن الوظائف الظاهرة والباطنة، فان ميرتون يتحدث كذلك عن الاختلال الوظيفي الظاهر والباطن. Manifest and Latent Dysfunctions. وهذا التمييز بين الظاهر والباطن يقابل التمييز بين وجهات نظر

---

* هذا من المنظور السوسيولوجي لميرتون- أما من المنظور الاسلامي الحق فالدين عند الله الاسلام، ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه. والقضية هنا تتعلق بالتحليل السوسيولوجي للمجتمع.

ابناء المجتمع انفسهم ووجهات نظر الباحثين الملاحظين للمجتمع من غير أبنائه. فأبناء المجتمع الذين يعتبرون جزءاً من الموقف الاجتماعي والثقافي يمكنهم توضيح الوظائف الظاهرة لأنشطتهم. اما الدارس الباحث الملاحظ فيمكنه اكتشاف الوظائف وانواع الخلل الوظيفي الكامنة التي لا يقصدها ابناء المجتمع صراحة والتي لا يتصورونها اصلا.

وعلى الرغم من الاختلافات التفصيلية، فان الوظيفية النسبية التي يتزعمها ميرتون تمثل الاتجاه الغالب لدى معظم علماء الاجتماع اليوم الذين يناصرون الاتجاه الوظيفي.

ثالثا: الوظيفية البنائية Structrual Functionalism

يختلف هذا النموذج الوظيفي عن النموذجين السابقين- الوظيفية المطلقة والوظيفية النسبية- ذلك لأنه لا يهتم بتحليل العناصر الاجتماعية أو الثقافية. ونقطة الانطلاق في التحليل الوظيفي البنائي هو المجتمع والذي يتم تصوره على نحو كلي وتجريدي Abslractly and Totally. فالسؤال الجوهري الذي يطرحه انصار هذا الاتجاه هو: ما هي الوظائف الجوهرية التي يجب تحقيقها حتى يوجد المجتمع ويستمر في الوجود؟ ويقول آخر ما هي المتطلبات أو الضرورات الوظيفية Functional Prerequisites or Imperatives داخل المجتمع المدروس؟ ويمكننا أن نضرب مثالين لهذا النوع من التحليل الوظيفي. الأول مستمدا من مقال مشترك لخمسة علماء اجتماع امريكيين، قدموا لنا من خلاله تسعة ضرورات اجتماعية(٣١)، فمن اجل ظهور المجتمع واستمراره يجب ان يتضمن المجتمع المتغيرات التالية*:

١- قيام علاقة ايجابية وملائمة مع البيئة ومع قضية الاعداد الجنسي.
٢- تمايز الأدوار مع تحديد مهام وواجبات هذه الادوار.
٣- الاتصال- اي وجود نظام فعال للاتصالات الاجتماعية.

1- Provision for adequate relationship to environment and for Sexual requitment.=

٤ـ توجيهات معرفية مشتركة.
٥ـ مجموعة من الأهداف المشتركة الواضحة (او المتفق عليها).
٦ـ التنظيم المعياري للوسائل (اي الاتفاق الثقافي على الوسائل المؤدية للاهداف مع تحديد المعايير التي تحكمها).
٧ـ تنظيم اساليب التعبيرات العاطفية.
٨ـ وجود نظام للتنشئة الاجتماعية (ويلاحظ ان العملية التربوية ضرورة اجتماعية في كل مجتمع وان كانت المجتمعات تختلف في اشكالها ومضامينها واهدافها . . .).
٩ـ الضبط الفعال لأشكال السلوك المدمرة او التي تفقد المجتمع تماسكه. وقد اضاف «ماريون ليفي» M. levey ـ وهو احد علماء الاجتماع الخمسة المشار اليهم ضرورة اجتماعية عاشرة وهي(٣٢):
١٠ـ الصياغة النظامية القادرة على تحقيق الاشباع.

والمثال الثاني مستمد من دراسة «تالكوت بارسونز» T. Parsons. عالم الاجتماع الامريكي الذي يذهب الى أن اي مجتمع ـ او بشكل اكثر تجريداً ـ أي نسق اجتماعي لا بد وان يستجيب لأربع مشكلات وظيفية وهي:

أولا: متابعة الاهداف او تحقيق الأهداف المقررة ثقافياً.

ثانياً: تحقيق الاستقرار المعياري او الكامن وهذا هو «الحفاظ على النمط

=2- Role differentation and role assignment
3- Communication
4- Shared cognitive orientations
5- A shared articulated set of goals
6- The normative regulation of means
7- The regulation of affective expression
8- Socialization
9- The effective control of disruptive forms of behaviour

وقد اضاف «ماريون ليفي» M.Levy أحد العلماء الخمسة ـ في مقال لا حق له ـ ضرورة اجتماعية عاشره وهي:

10- Satisfactory institutionalization.

والتحكم في التوترات والقضاء عليها.

ثالثا: التكيف مع البيئة الفيزيقية والاجتماعية المحيطة.

رابعاً: تحقيق التكامل بين كافة الاعضاء داخل النسق الاجتماعي*.

وقد سبق ان ناقشنا بشيء من التفصيل نظرية النسق عند بارسونز.

مناقشة الاتجاه الوظيفي باتجاهاته الفرعية:

من اجل فهم معنى الوظيفة والوظيفية في علم الاجتماع، قمنا بالتمييز بين التحليل الوظيفي وهو اسلوب مستخدم بكثرة في ابحاث علوم مختلفة، وبين الوظيفية بمعناها التخصص في علم الاجتماع. ثم قمت بالتمييز بين ثلاثة انماط من الوظيفية. ونعتقد أن قدراً كبيراً من المناقشات السوسيولوجية كان من الممكن تجنبها او ترشيدها لو أنهم اخذوا في اعتبارهم هذا التمييز المذكور، والذي يمكن من خلاله تقدير قيمة الدراسات السوسيولوجية المطروحة- سواء النظرية أو الواقعية.

وبدون الاستطراد في عرض المناقشات المختلفة التي اثارتها فكرة التحليل الوظيفي والوظيفية في علم الاجتماع، نستطيع القول ان الوظيفية والتحليل الوظيفي ساهما بشكل فعال في تأكيد أهمية دراسة المجتمع ككل، وضرورة ربط كل ظاهرة من الظواهر المدروسة بالكل الاجتماعي Social Whole وسياقه الطبيعي Natural Context. وتركز الوظيفية على ادراك التساند Interelationship أو العلاقات المتبادلة بين الثقافة والمجتمع، كذلك العلاقات المتبادلة بين كل عنصر داخل المجتمع وبين الكل السوسيو ثقافي Socio-Cultural Whole وقد ظهر التركيز على هذا الهدف لدى كل علماء الاجتماع من

---

* 1- The pursuit of goals or goal attainment
2- Normative or latent stability or pattern maintenance and tension management.
3- Adaptation to the surrounding phisical and social environment.
4- Integration of members into the social system

«مالينوفسكي» و «دوركيم» حتى «بارسونز».

وكما يذهب «ألفن جولدنر» A. Gouldner فان الاتجاه الوظيفي أسهم في تطوير النموذج النسقي Systematic Model في علم الاجتماع. يقول «جولدنر» يعد مفهوم النسق هو الأساس الفعلي للنظرية الوظيفية في علم الاجتماع. فالوظيفية لا تعني شيئا اذا لم تكن هي تحليل الأنماط الاجتماعية كأجزاء من أنساق سلوكية وعقدية اكبر. ولهذا فان فهم الوظيفية في علم الاجتماع يتطلب فهم مصادر فكرة النسق[٣٣].

فالتحليل الوظيفي بالمعنى الرياضي السابق الاشارة اليه، ومختلف الاتجاهات الوظيفية تستند كلها الى مسلمة النسق الاجتماعي كنقطة انطلاق. وهو ما اكده «جولدنر. ويفترض التحليل الوظيفي والوظيفية- بشكل صريح أو ضمني- أن المجتمع أو الظاهرة الاجتماعية المدروسة تعكس لنا خصائص النسق الاجتماعي ككل. وهذا يعني ضرورة دراسة كل ظاهرة اجتماعية من خلال فهم علاقاتها المتبادلة بالظواهر الاخرى المؤلفة للنسق الاجتماعي كله وعلاقتها ودورها الذي تؤديه داخل هذا النسق. هذا الهدف العام نجده مؤكداً في كل الدراسات التي تركز على دراسة البناء الاجتماعي وكل الاتجاهات البنائية Structuralism.

وللاتجاه الوظيفي عدة مميزات ابرزها أنه ساهم في تفسير الكثير من الظواهر والنظم من خلال بيان علاقات التأثير والتأثر ببقية النظم والظواهر الاخرى داخل اطار نفس البناء، هذا الى جانب أن هذا الاتجاه كشف عن وظائف لها اهميتها في استمرار الحياة الاجتماعية، بعد ان كانت هذه الوظائف مهملة من جانب الباحثين، مثال هذا توضيح دوركيم أهمية الطقوس كوسيلة لدعم التضامن الاجتماعي. واذا كان الاتجاه الوظيفي يعجز عن تفسير التغيرات الراديكالية، الا انه قادر على تفسير التغير الذي يلحق نظاماً ما كنتيجة لتغيرات لحقت نظماً اخرى استناداً الى التساند الوظيفي. هذا الى جانب أن الاتجاه الوظيفي يتيح الفرصة للقيام بدراسات مقارنة بين انساق متكاملة في

مجتمعات مختلفة مع اخذ التأثير المتبادل بين مختلف مكونات كل نسق في الاعتبار ورفض اجراء مقارنة بين نظم تنتزع بشكل تعسفي من بنائها كما كان يفعل انصار الاتجاه التطوري في القرن التاسع عشر. وسوف نرجيء نقد النموذج الوظيفي لفصل قادم[٣٤].

مراجع الفصل

1- Parsons, T : Theories of Society vol: I. P. 36
2- Rocher,Guy: A General Introduction to Sociology: A theoretical Perespective: MacmillanCo. of Canada 1972 P. 312
3- Parsons,T : Societies: Evolutionary and Comparative Perespectives: Englewood Cliffs N.J Prentice Hall.Inc: 1966 PP.28-29
4- Rocher op-cit P.314
5- Ibid P. 315
6- Ibid P. 316
7 - Adapted : From Talcott Parsons: Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives Englewood Cliffs N.J: Prentice Hall Inc 1966 PP 28-30

٨ـ يمكننا أن نجد عرضا للمناقشات التي دارت حول فكرة الوظيفية والتحليل الوظيفي للمجتمع في مؤلف جمع فيه كاتبه اهم المقالات المنشورة داخل المجلات العملية والتي تدور حول الوظيفية وهذا المؤلف هو

N.J.Demerath and Richard A.Peterson: System, Change and Conflict. A Reader on Contemporary Sociological Theory and Debate over Functionalism: N.Y: the Free Press of Glencoe Inc 1967
9 - Melford E. Spero : A Typology of Functional Anagysis: Explorations I 1953.
10 - Durkheim: SuicideP.209
11 - Rocher: op. cit.P.273
12 - Ibid. P. 273
13 - Durkheim : The Devision of Labour P. 49.
14 - N.Timasheff Sociological theory: Its Nature and Growth: 3 rd- ed N.Y.1967.

وقد ترجم الكتاب للعربية سنة ١٩٧٢ـ ترجمة الدكتور محمد الجوهري وآخرون ـ ص ٣٦١ من الترجمة العربية .
١٥ـ المصدر السابق ص ٣٨٠
١٦ـ نفس المصدر السابق ص ٣٨٠ـ ٣٨١
١٧ـ ارجع الى محاورة الجمهورية لافلاطون ـ تعريب حنا خباز، والى

دراسة الفارابي حول آراء أهل المدينة الفاضلة، والى مقدمة ابن خلدون والى
Radclif Brown : Structure and Function in Primitive Society London 1942
B.Malinowski: TheDynamics of Culture Change: New Haven 1945
18- Seepercy Cohen: Modern Social Theory: Heinman- London 1973 pp. 30- 35.
19- Alvin Gouldner: The CommingCrisis of Western Sociology: Heinmann London 1970 pp.139-156
20 David Siluerman: The Theory of Organizations: Heinmann, London 1972 p. 45
21- Robert Merton Social Theory and Social Structure: The Free Press- Illinois 1957 pp. 20- 22.

٢٢- د. محمد عاطف غيث: علم الاجتماع- الجزء الأول- دار المعارف - القاهرة ١٩٦٦- ص ١٠١

23- R.Merton:op. Cit.PP.30-39

٢٤- تيماشيف: مصدر سابق ص ٢٤٨- ٢٥٨

25- Rocher: op. cit. p. 275
26- Malinowski, B. Culture: Encyclopedia of the Social Sciences. N.Y Macmillan Co. 1931 vol. 4 p. 625
27- Malinowski, B. Anthropology: Encyclopaedia Britanica, guoted by Robert Merton: Manifest and Latent Functions: Towards aCodification of Functional Analysis inSociology: SacialTheory and Social Structure: Glencoe I11 The Free press 1949.
28- Malinowski: Culture: op.cit. p.645

٢٩- أهم مؤلفات ميرتون التي عصر فيها تصوره عن الوظيفية هو

Merton: Social Theory and Social Structure: Glencoe I11- The Free Press 1949
30- Ibid- PP 46- 47
31- D.F.Aberle etal : The Functional Prerequisites of a Society: Ethics 9 January 1950: 100- 101
32- Marion J.Levy: The Structre of Society: PrincitonUniversity Press 1952
33 Alvin Gouldner :Reciprocity and Autonomy in FunctionalTheory in Gross (ed) Symposium on SociologicalTheory N.Y 1963 p. 241

٣٤- لمناقشة متعمقة للنموذج الوظيفي ارجع الى كتابي بعنوان: الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر- الدار القومية- الاسكندرية سنة١٩٧٦

الفصل الثاني

التحليل البنائي الوظيفي

في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية

١ـ المدخل الانثروبولوجي لدراسة المجتمع وظهور الاتجاه البنائي الوظيفي
٢ـ أهداف الدراسات الانثروبولوجية
٣ـ تاريخ التفكير الانثروبولوجي
٤ـ الفكر الانثروبولوجي في القرن التاسع عشر
٥ـ نقد الفكر الانثروبولوجي في القرن التاسع عشر
٦ـ الفكر الانثروبولوجي خلال القرن العشرين وظهور الاتجاه البنائي.
٧ـ المجتمع كنسق
٨ـ مناهج دراسة البناء الاجتماعي
٩ـ الاصول المنهجية للبحث الانثروبولوجي واهمية الدراسة الحقلية
١٠ـ الدراسة البنائية ومفهوم التجريد
١١ـ الاتجاه البنائي ومفهوم البناء الاجتماعي.
١٢ـ اسباب ظهور الاتجاه البنائي في انجلترا
١٣ـ الفرق بين الاتجاه البنائي والثقافي
١٤ـ مفهوم البناء الاجتماعي.
١٥ـ تاريخ الاهتمام بمفهوم البناء الاجتماعي في العلوم الاجتماعية
١٦ـ البناء الاجتماعي والتنظيم الاجتماعي
١٧ـ التنظيم والنظم والمنظمات
١٨ـ مكونات التنظيم الاجتماعي

١٩ـ نظريات البناء الاجتماعي

أـ راد كلف براون

بـ ايفانز برتتشارد

حـ رد فيلد

ءـ ريموند فيرث

هـ فالكون بارسونز

٢٠ـ طبعة الدراسة الوظيفية للمجتمع

٢١ـ مناقشة الاتجاه الوظيفي

٢٢ـ مراجع الفصل الثاني

المدخل الأنثروبولوجي في دراسة المجتمع: وظهور الاتجاهات الوظيفية والبنائية

ولكننا نعيد ونؤكد أنه على الرغم من تركيز العديد من العلماء على دراسة الشعوب البدائية، إلا أن مجال الدراسة الأنثروبولوجية لا يقتصر على هذه المجتمعات، فهناك دراسات أنثروبولوجية ممتازة لمجتمعات ريفية وحضرية، ودراسات أخرى لمنشآت تجارية وتنظيمات صناعية كبرى في الولايات المتحدة الأمريكية. والمهم في كل هذا أن المدخل الأنثروبولوجي في دراسة المجتمع يركز على دراسة أنساق اجتماعية صغيرة دراسة تكاملية من حيث توضيح طبيعة السلوك أو الفعل الاجتماعي الذي يتشكل في هيئة نظم اجتماعية، كما يهتم بدراسة العلاقة الوظيفية بين هذه النظم سواء داخل المجتمعات التاريخية البدائية أو الأكثر تطوراً. وقد ظهر اتجاه لدراسة المجتمعات التاريخية أو الماضية، من خلال المدخل الأنثروبولوجي. ويتجلى واضحاً في بعض الدراسات مثل دراسة (سير هنري مين) عن العبرانيين والرومان القدماء. وهنا تحل الوثائق محل الملاحظة المباشرة، ولكن الإتجاه الغالب الآن في تطبيق المدخل الانثروبولوجي عند دراسة المجتمع هو التركيز عن المجتمعات المعاصرة سواء البدائية أو المتقدمة، وذلك من خلال الابحاث الحقلية Field Work المباشرة[١].

أهداف الدراسات الأنثروبولوجية:

ولنا أن نتساءل عن الهدف من إجراء الدراسات الانثروبولوجية. والواقع أنه يمكن القول بأن علم الانسان يسهم في تحقيق مجموعة من الاهداف العلمية والعملية، وسوف نبدأ بتلخيص تلك الاهداف العلمية.[٢]

أولا: يمكن للدراسات الانثروبولوجية، خاصة الدراسات المقارنة، أن تسهم زيادة في فهمنا للانسان أو ما يطلق عليه الطبيعة الإنسانية: فنحن في الواقع - كما يذهب «كلوكهون» عندما نتكلم عن الطبيعة البشرية- نتحدث عن شيء هلامي غير محدد. وعادة ما نؤكد أن هناك طبيعة إنسانية. هي التي يمكن في ضوئها تفسير إقدام الانسان على أفعال ونماذج معينة من السلوك، والاحجام عن نماذج أخرى. ويمكن للأنثروبولوجية الطبيعية والاجتماعية أن تدلنا على خصائص هذه الطبيعة البشرية وتسهم في توضيح أوجه الاتفاق والاختلاف بين الشعوب، فكل المجتمعات تحاول مواجهة مجموعة متشابهة من المشكلات كالمأكل والملبس والمسكن .والانتاج وتنظيم العلاقات الجنسية وضبط سلوك أعضائها ووجود قوة نادرة على إخضاع الاعضاء وتنظيم سلوكهم، وإيجاد أساليب معينة للتمايز الاجتماعي و. . . إلخ. ولكن المجتمعات تختلف في أساليب مواجهة هذه المشكلات.

وتستهدف الأنثروبولوجيا كذلك الاجابة من مجموعة من الاسئلة الهامة، منها على سبيل المثال: هل ثمة طبيعة إنسانية واحدة بغض النظر عن البدائية والتحضر؟ وهل تختلف السلالات من حيث القدرات العقلية والملكات الابداعية، وهل ثمة عقلية بدائية تختلف عن عقلية الانسان الاكثر تطوراً كما كان يذهب بعض علماء الاجتماع مثل «ليفي بريل»[٣] ويذهب «بريتشارد» إلى أن الانثروبولوجيا تساعدنا على فهم ذلك الكائن العجيب وهو الانسان. فدراسة «مارجريت ميد» (وهي باحثة أنثروبولوجية شهيرة) لمرحلة المراهقة في إحدى القبائل البدائية وهي قبيلة «ساموا» يمكن أن تلقى الضوء على مشكلة المراهقة في أمريكا، ودراسة (مالينوفسكي) (وهو عالم أنثروبولوجي بريطاني شهير) لنظام معين يمارس في بعض الشعوب البدائية ويطلق عليه نظام التبادل

الشعائري، يلقى الضوء على مشكلة البواعث في الصناعة الحديثة(٤).

ثانياً: تسهم الدراسات الأنثروبولوجية في إلقاء الضوء على التاريخ الاجتماعي والثقافي للإنسان، حيث تحاول الكشف عن النظم العائلية والاقتصادية والسياسية التي كانت سائدة في الماضي. ويعتمد هذا العلم في ذلك على مدخلين أساسيين وهما: معرفة النظم التي سادت في عصور ما قبل التاريخ وفي عصور التاريخ المختلفة، والثاني دراسة المجتمعات البدائية المعاصرة، التي تسهم في الكشف بصورة عامة عن كيفية معيشة أسلافنا الأولين.

ثالثاً: تسهم الدراسات الأنثروبولوجية في استجلاء العلاقة بين الإنسان والبيئة وتوضيح علاقة الشخصية بالبناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع. كذلك فإن هذا العلم يساعنا على الكشف عن مدى مرونة الإنسان وقدرته الهائلة على التكيف.

رابعاً: يساعدنا هذا العلم على الفهم التكاملي للمجتمع، وتفسير الجزء في إطار الكل. فأي نظام اجتماعي أو ظاهرة جزئية قد تبدو غريبة إذا ما نظرنا إليها على حدة، ولكنها تصبح معقولة ومنطقية إذا فهمناها في إطار التنظيم البنائي للمجتمع ككل وعلاقتها بالنظم والظواهر الأخرى وبـالمعتقدات والتصورات التي يعتنقها الأهالي.. الخ. ومن أمثلة ذلك لماذا يضع بعض الناس على أبواب بيوتهم ثمرات من البصل أو القمح الجاف أو تمساحاً مجففاً محشواً بالعصى، أو تمثالا معيناً؟ ولماذا يعلق أصحاب السيارات في مصر بعض الأشكال المعينة في مقدمة هذه السيارات؟ أو لماذا يكتبون عليها عبارات معينة؟. ثم ما معنى الحجاب وما هي قيمته الاعتقادية والرمزية، وكيف نفسر لبس «دبلة الخطوبة» أو «الماشا الله» أوالصليب؟وكيف نفسر التجاء العديد من الشعوب البدائية للسحرة والعرافين. ولماذا يقدم بعض القبائل مهرهم أبقاراً بدلا من النقود التي نعرفها نحن، بينما يقدمها آخرون من الإبل؟... الخ ولماذا يسمح في بعض الشعوب بالزواج من الأخت، بينما تحرم هذه الزيجة عند هذه الشعوب الأخرى. وما هو سبب التفاؤل والتشاؤم.. الخ.

خامساً: وهناك طائفة من الباحثين الأنثروبولوجيين سواء في القرن الماضي أو الحاضر، يرون أن هذا العلم يسهم في توضيح أصول النظم الاجتماعية المعاصرة، كالنظام الأسرى- أحادي الزوج والزوجة- والسياسي والاقتصادي والديني الخ. وبقول آخر فإن هذا العلم يكشف لنا عن أصول الثقافات.

سادساً: يضاف إلى هذا كله أن ذلك العلم يعمل على حفظ التراث الإنساني المعرض للاندثار. فهو يعمل على دراسة بناء ونظم الشعوب البدائية التي تمر في حالة تغير سريع نتيجة للاحتكاك الثقافي التلقائي والمخطط، ونتيجة للأخذ بتكنولوجيات القرن العشرين سواء بطريقة ارتجالية أو من خلال برامج إنمائية مخططة.

هذه هي أهم الأهداف العلمية أو النظرية للأنثروبولوجيا، ولكن هناك عدة أهداف تطبيقية أو عملية نكتفي هنا بذكر أهمها:

أولا: تحقيق الفهم العلمي للعلاقات والمعتقدات والعادات والنظم الاجتماعية السائدة داخل المجتمع، وللتساند الوظيفي بين هذه النظم، وهو أساس لا غنى عنه لرسم خطة تنمية فعالة تستند إلى فهم موضوعي للمجتمع المراد تطويره.

ثانياً: وقد أرتبطت نشأة الأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا بهدف تطبيقي، وهو خدمة الجيوش والشركات التجارية والحكام من المستعمرين ورجال الدين أو المبشرين، حيث ساهم العلماء في الكشف عن نظم الشعوب المستعمرة وثقافتها، مما يسهل مهمة هذه الفئات. ولعل ظروف نشأة هذا العلم هو الذي جعل البعض يذهب إلى أن الأنثروبولوجيا علم استعماري، ولكن هذا رأي خاطيء لأن ذلك العلم يستهدف دراسة المجتمع دراسة تكاملية وتحقيق الفهم العلمي للنظم الاجتماعية وللبناء الثقافي للمجتمع، وهو هدف نظري علمي. أما استخدام النتائج العلمية لتحقيق أهداف تطبيقية فهي مسألة أخرى تماماً عن الهدف النظري أو العلمي للدراسة.

ثالثاً: يضاف إلى هذا أن هذا العلم يساعدنا على تقبل الأفكار والنظم الغريبة، كما يساعدنا على سرعة التكيف مع المواقف الجديدة. فقد تعجب عندما تعلم أن بعض المجتمعات يبيح تعدد الأزواج للزوجة الواحدة (كما هو الحال في مجتمع التودا في جنوب الهند)، أو أن بعض المجتمعات تشجع على الاتصال الجنسي بين الشبان والشابات قبل الزواج (ما كما هو الحال في مجتمع التبروبرياند وقبيلة الميوريا في الهند) أو أن زواج رجل من امرأة يعطيه الحق في ممارسة الجنس مع أخواتها وقريباتها (كما هو الحال عند بعض القبائل الهندية) أو أن كبار السن في بعض المجتمعات يطلبون من أبنائهم أن يقتلوهم إذا ما اشتد عليهم مرض الروماتزم.. الخ.

ولكن سرعان ما يتطور هذا العلم موقفا يمكن تلخيصه في عبارة «لينتون Linton» لا داعي للتعجب فالثقافة نسبية والمجتمعات تختلف في عاداتها وتقاليدها.

تاريخ الفكر الأنثروبولوجي:

يحاول علماء الأنثروبولوجيا مثل «ايفانزبريتشارد»E.Pritchard إرجاع أصول الفكر الأنثروبولوجي إلى «مونتسكييه» Montesqueu والعلماء الموسوعيين في فرنسا، وإلى الفلاسفة الأخلاقيين في القرن الثامن عشر في بريطانيا مثل «دافيدهوم» D. Hume وآدم سمث A. Smith. وترجع أهمية «مونتسكييه» (١٦٨٩- ١٧٥٥) إلى أنه استطاع أن يضمن كتابه عن «روح القوانين» مجموعة من الأفكار الخلاقة أو الجديدة التي ما تزال تحتل أهمية كبرى سواء في العلوم السياسية أو في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية. ومن أهم هذه الأفكار أثر المناخ في أخلاقيات الشعوب، وتأكيده لأهمية الفصل بين السلطات المختلفة- التنفيذية والتشريعية والقضائية. داخل الدولة ضماناً لتحقيق الحريات وللحيلولة دون وقوع الاستبداد. وما يهمنا بالنسبة للأنثروبولوجيا الاجتماعية أنه أكد الارتباط والتفاعل أو التساند الاجتماعي بين كافة مكونات المجتمع وعناصره وظروفه المحيطة به وهذا هو ما يطلق عليه اليوم التساند الوظيفي بين مكونات المجتمع. وقد كان التركيز الأساسي في كتابه

«روح القوانين» على دراسة القانون، فذهب إلى أنه لا يمكن فهم القانون الجنائي أو المدني أو الدستوري لدى شعب من الشعوب، إلا إذا فهمنا العلاقة أو الارتباط بين كافة هذه القوانين من ناحية، ثم فهم علاقتها بالظواهر والنظم الاجتماعية الأخرى داخل نفس المجتمع، مثل النظام السياسي والاقتصادي والعادات والأعراف السائدة وعدد السكان من ناحية ثانية، إلى جانب فهم ارتباطها بالعوامل غير الاجتماعية أو العوامل البيئية كالمناخ والتربة والبيئة الطبيعية من ناحية ثالثة. ومحصلة هذه العلاقات جميعاً هي التي يطلق عليها «روح القوانين»، وقد استطاع «مونتسكييه» أن يميز بين شيئين أساسيين عند دراسة المجتمع هما[٥].

أولاً: طبيعة المجتمع: ويقصد بهذا المصطلح ما يجعل المجتمع يبدو على ما هو عليه، أو بناؤه الخاص والمتميز.

ثانياً: مبدأ المجتمع: وهو القوة الدافعة للمجتمع والنشاط داخل المجتمع والتي تتمثل أساساً في الرغبات والأهواء الإنسانية.

وهكذا يكون «مونتسكييه» استطاع أن يتوصل- في نظر بريتشارر- إلى التمييز بين البناء الاجتماعي، وبين نظام القيم الذي يعمل داخل هذا البناء

وقد كان «سان سيمون» St. Simon (**١٧٦٠ـ ١٨٢٥**) هو أو مفكر فرنسي يذهب صراحة إلى ضرورة استحداث علم مستقل لدراسة المجتمع، وقد كان يؤمن بأهمية العلم وبدوره البارز في تقدم المجتمع. وكان ذلك المفكر من أشد أنصار تطبيق المنهج العلمي عند دراسة المجتمع أو إنشاء علم وضعي للعلاقات الاجتماعية التي كان يعتبرها مماثلة للعلاقات العضوية في الفسيولوجيا. وقد كان تلميذه «كومت» هو الذي أطلق مصطلح علم الاجتماع على ذلك العلم الوضعي لدراسة المجتمع. وكان أكبر المفكرين أثراً في صياغة الإتجاه البنائي الوظيفي في الأنثروبولوجيا- خاصة في بريطانيا- هو «دوركيم» كما سيتضح بعد.

هذا عن أصول الفكر الأنثروبولوجي في فرنسا. أما في إنجلترا، فإن أصول ذلك الفكر يرجع إلى الفلاسفة الأخلاقيين خلال القرن الثامن عشر،

مثل «دافيدهوم» D.Hume (١٧١١-١٧٧٦) و«آدم سمث A.Smith (١٧٢٣-١٧٩٠). ويمكن إيجاد الخصائص الأساية للفكر الاجتماعي عند هؤلاء الفلاسفة، والذي مارس تأثيراً واضحاً على الفكر الأنثروبولوجي فيما بعد- فيما يلي:

١- النظر إلى المجتمع على أنه نظام طبيعي، بمعنى أنه ينبثق عن الطبيعة البشرية، وليس عن عقد اجتماعي كما ذهب بعض المفكرين. وبقول آخر فإن المجتمع الإنساني هو جزء من الطبيعة والنظام الطبيعي.

٢- وإذا كان المجتمع نظاماً طبيعياً فإنه يجب أن ندرس ذلك المجتمع من خلال المنهج التجريبي الاستقرائي لا عن طريق التأمل العقلي أو المنطقي الخالص.

٣- ومع إيمانهم بضرورة الدراسة العلمية للمجتمع، إلا أنهم لم يتخلصوا من الفكر النظري، فلم يقدم أحدهم على أية دراسة واقعية للمجتمع، إلى جانب أنهم اهتموا بمحاولة صياغة ما أطلقوا عليه المبادىء العامة، وهو ما نسميه الآن القوانين العلمية دون استناد إلى دراسات واقعية. وهكذا عمموا حيث لا يجب التعميم.

٤- كانوا يؤمنون بفكرة التقدم المستمر للمجتمع الإنساني. وقد استخدموا ما أطلق عليه «كومت» فيما بعد «المنهج المقارن». فإذا كان من المتعذر علينا التوصل بصورة قاطعة إلى المرحلة التاريخية المبكرة للمجتمعات الأوربية، فإن الشعوب البدائية تمثل- في نظرهم- هذه المرحلة اعتماداً على إيمانهم بوحدة الطبيعة البشرية. فالمجتمعات البدائية تمثل في نظرهم طفولة البشرية، أما المجتمع الأوربي- في عصرهم- فهو يمثل في نظرهم قمة تطور المجتمع الإنساني. وبمقارنة كل المجتمعات المعروفة، وترتيبها على سلم التقدم والتخلف، يصبح من السهل معرفة كافة المراحل التاريخية التي سارت عليها المجتمعات الأوربية والتي يتحتم على كل مجتمع السير فيها. وقد أطلق «دوجالد ستيوارت». D. Stewart على هذه العملية اسم التاريخ النظري أو التاريخ الظني» Conjectural

History، لأنه كان يعتمد على الظن والتخمين ولا يعتمد على وثائق تاريخية موضوعية.

٥ـ كانوا يؤمنون بوحدة الطبيعة البشرية متشابهة في كل زمان ومكان. وهذا الافتراض هو الذي سوغ لهم إعادة تصور تاريخ المجتمعات الإنسانية وتقسيمها إلى مراحل، تقع المجتمعات البدائية التي يروي عنها الرحالة والمستكشفون، في أحد أطرافها بينما يقع المجتمع الأوروبي على طرفها الآخر.

٦ـ أنهم اعتمدوا في دراستهم عن الثقافات في العصور القديمة على العهد القديم والكتابات الكلاسيكية ومعلومات الرحالة، وقد كان إهتمامهم بدراسة الشعوب البدائية يمثل في الحقيقة الخطوات الأولى لإهتمام العلماء بالمجتمعات البسيطة، على أساس أن هذه المجتمعات تعطينا معلومات قيمة يمكن الإفادة منها في تكوين النظريات عن طبيعة النظم الاجتماعية وعن تطورها، وهو الموضوع الرئيسي الذي أتيح أن له يتطور ويؤلف ما نسميه الآن بالأنثروبولوجيا الاجتماعية.

٧ـ وقد كان العيب الأساسي في دراسات فلاسفة القرن الثامن عشر، أنها كانت من النوع التأملي غير المبنى على أساس واقعي. يضاف إلى هذا أن دراستهم لكتابات الرحالة وغيرها شابتها نزعة ذاتية واضحة، حيث كانوا ينتقون منها ما يدعم وجهات نظرهم فقط.

الفكر الانثروبولوجي في القرن التاسع عشر:

وعلى الرغم من عدم موضوعية الفكر الاجتماعي عند فلاسفة القرن الثامن عشر، وعدم إتسامة بالمنهجية والتنظيم، إلا أنه كان له فضل التنبيه إلى مجموعة نقاط أساسية ساهمت في تشكيل الفكر الانثروبولوجي خلال القرن التاسع عشر، وأهمها ما يلي:

(أ) توجيه الإهتمام إلى ضرورة دراسة المجتمعات المتخلفة على أساس أنها تتيح لنا الفرصة للتوصل إلى نظريات اجتماعية عن طبيعة النظم الاجتماعية وتطورها.

(ب) الاهتمام بدراسة النظم الاجتماعية، والقول بإمكانية دراستها من خلال المنهج التجريبي الاستقرائي.

(حـ) التأكيد بأن المجتمع نسق أو نظام طبيعي يخضع لقوانين يمكن إكتشافها من خلال الدراسة والبحث.

ولم تظهر الدراسات المنهجية للنظم الاجتماعية إلا في منتصف القرن التاسع عشر. فقد ظهرت عدة مؤلفات في الفترة من (١٨٦١- ١٨٧١) تعد من أهم الدراسات النظرية المبكرة في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية. ومن بين هذه الكتب كتاب «سير هنري مين» S.H Maine عن القانون القديم» سنة ١٨٦١، وكتابه عن «المجتمعات القروية في الشرق والغرب» سنة ١٨٧١، وكتاب «باخوفن» عن «حق الأم» سنة ١٨٦١، وكتاب «فوسبيل دي كولانج» عن «المدينة القديمة» سنة ١٨٦٤، وكتاب «ما كلينان» عن «الزواج البدائي» سنة ١٨٦٥، وكتاب «تايلور» عن الثقافة البدائية سنة ١٨٧١، وكتاب «لويس مورجان» عن «أنساق روابط الدم والمصاهرة في العائلة الإنسانية.

وقد كانت هناك مجموعة من المتغيرات والأحداث التي حفل بها القرن التاسع عشر، والتي انعكس أثرها بالتالي على الفكر الانثروبولوجي، خاصة وأن الانثروبولوجيا الاجتماعية، قد ظهرت كعلم متميز خلال ذلك القرن. وأهم تلك المتغيرات اتساع نطاق التصنيع ومحاولة تطبيق النظرة العلمية على مختلف نواحي الحياة البشرية، كما أن القرن الذي شاهد إتساع حركة الاستعمار التي شملت العديد من الشعوب البدائية. ويضيف إلى هذا كله أنه القرن الذي شاهد نظرية «داروين» عن التطور وأصل الأنواع.

وقد مارست النظرية الدارونية أثراً واضحاً على كافة العلوم، خاصة تلك التي تتعلق بالمجتمع الإنساني وقد أتاح تزايد إتصال الأوربيين بالمجتمعات البدائية في هذه الفترة، سواء من خلال الاستعمار أو التبشير أو الرحلات، الفرصة أمام الباحثين لتطبيق فكرة التطور الدارونية لمعرفة أصل النظم الاجتماعية المختلفة ومراحل تطورها.

وقد نظر علماء القرن التاسع عشر إلى الشعوب البدائية على أنها تمثل طفولة البشرية، وإلى الشعوب الأوربية على أنها تمثل قمة التقدم. كذلك استعاروا من فلاسفة القرن الثامن عشر فكرة وحدة الطبيعة الإنسانية. وإذا كان «داروين» قد قام بدراسة أصل الكائنات البيولوجية وتطورها في كتابه «أصل الأنواع» فقد انطلق (ماكلينان) J.F. Mclennan يبحث عن أصل نظام الزواج الأحادي أو المونوجامي Monogamy (وهو زواج الرجل الواحد من امرأة واحدة) وحاول تتبع هذا النظام من مرحلة الإباحية Promiscuity التي جاءت بعدها مرحلة تعدد الأزواج بالنسبة للمرأة الواحدة Polyandry وقد كان الأبناء ينسبون إلى الأم خلال هذه المرحلة نتيجة لعدم إمكانية معرفة الأب. ثم تلا هذا ظهور نظام البولوليجية Poliginy أو تعدد الزوجات بالنسبة للرجل الواحد، حيث ظهر نظام الانتساب إلى الأب وحل محل النظام الأموي، ثم تطور نظام الزواج أخيراً إلى أرقى أشكاله وهو الزواج الأحادي. وقد شايع العديد من مفكري القرن التاسع عشر هذه النظرية مثل «لويس مورجان». وقد حاول هؤلاء المفكرون تأييد هذه النظرية بالرجوع إلى بعض الأدلة الغريبة. وعلى سبيل المثال فقد ذهب «ماكلينان» إلى أن عادة تزويج الرجل من أرملة أخيه في بعض المجتمعات، وهو ما يعرف باسم الزواج الليفراتي «Levirate»، يمكن أن يعد دليلا على وجود حالة قديمة للمجتمع كان يسود خلالها زواج المرأة الواحدة من عدة رجال (البولياندرية) للمجتمع كان يسود خلالها زواج المرأة الواحدة من عدة رجال (البولياندرية) كذلك فقد ذهب «مورجان» إلى أن مصطلحات القرابة التصنيفية التي يطلق الرجل بمقتضاها كلمة «أب» على كل أقاربه الذكور من جيل والده، وكلمة «أم» على كل قريباته الإناث من جيل والدته، وكلمة أخ أو أخت على أبنائهم، وكلمة ابن أو أبنة على ذرية هؤلاء الأخيرين، تعد دليلا على أن هذه المجتمعات قد عرفت نظام الإباحية الجنسية خلال مرحلة ما، وبنفس الأسلوب فقد حاول «تايلور» معرفة أصل الفكر الديني وتطوره، فذهب إلى أن التوحيد كما تعرفه الأديان السامية* ليس إلا تطوراً عن مرحلة أطلق عليها

* سوف نتعرض لنقد هذه النظرية في فصل قادم ويكفي هنا القول ان التوحيد هو دين الفطرة المؤيدة بوحي من السماء وليس كما زعم تايلور

الأنيميزم أو المرحلة الاحيائية Animism وهي مرحلة مبكرة في الحضارة الإنسانية كان الإنسان يعتقد خلالها بحلول الأرواح كل شيء فللشجرة روح وللسكن روح واللأرض روح . . الخ. ثم تلا هذه المرحلة، مرحلة تعدد الآلهة حتى وصل الإنسان إلى مرحلة عبادة الإله الواحد Monothiesm [٦] . وقد سار العديد من المفكرين على هذا المنوال حيث حاول «سير هنري مين» إثبات أن المجتمع الذي يسوده التعاقد القانوني قد جاء بعد مرحلة المجتمع الذي يقوم على أساس المركز الاجتماعي، وحاول «كارل بيشر» بيان المراحل التي مر بها النظام الاقتصادي حتى وصل إلى المرحلة الصناعية في أوربا. فذهب إلى أن ذلك النظام مربثلاث مراحل، تتمثل الأولى في الجمع والالتقاط والقنص والصيد، ثم انتقل الإنسان بعد ذلك إلى مرحلة الري، وأخيراً وصل إلى مرحلة الاستقرار بعد اكتشاف الزراعة. كذلك فقد ذهب «لويس مورجان» إلى أن العالم قد مر بحقبتين كبيرتين قبل أن يصل إلى مستوى الحضارة الأوربية الراهنة، وهما حقبة التوحش Savagery، وحقبة البربرية Barbarianism. ثم قسم كلا من هاتين الحقبتين بعد ذلك إلى ثلاث مراحل أخرى: دنيا ووسطى وعليا. وبهذا يكون المجتمع البشري عند «مورجان» قد سار خلال سبع مراحل هي:

١ـ مرحلة التوحش الدنيا وتبدأ من طفولة البشرية حتى اكتشاف النار.

٢ـ مرحلة التوحش الوسط وتبدأ باستخدام النار حتى اختراع القوس والسهم، وكانت الحاة الاقتصادية تعتمد خلالها على صيد السمك.

٣ـ مرحلة التوحش العليا، وتبدأ منذ اختراع القوس والسهم حتى اختراع الأواني الفخارية، وكانت الحياة الاقتصادية خلالها تعتمد على صيد الحيوان.

٤ـ مرحلة البربرية الدنيا وتبدأ باختراع الأواني الفخارية حتى اكتشاف الزراعة واستئناس الحيوان.

٥ـ مرحلة البربرية وقد اكتشف الإنسان خلالها فن الزراعة واستأنس الحيوان.

٦ـ مرحلة البربرية العليا وتبدأ بتوصل الإنسان إلى فن سباكة الحديد وصنع الأدوات الجديدة.

٧ـ أعلى مراحل الحضارة وهي الحضارة الأوربية المعاصرة له، ويؤرخ بها ابتداء من التوصل إلى حروف الهجاء والكتابة.

وإذا انتقلنا إلى عالم آخر من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول. من القرن العشرين، وهو «سير جيمس فريزر» S.J. Frazer (١٨٥٤ـ ١٩٤١) فإننا نجد أنه سار في نفس الطريق التطوري حيث أكد أن كل المجتمعات قد مرت بثلاث مراحل أساسية وهي:

(أ) مرحلة السحر.
(ب) مرحلة الدين.
(حـ) مرحلة العلم.

وكان السحر هو العامل المسيطر على حياة الإنسان الأول تماماً. وهناك وجه شبه بين السحر والعلم، وإن كان هذا الشبه من حيث الشكل فحسب، ويتمثل في النظر إلى الطبيعة على أنها تخضع لنظام ثابت لا يتغير، ويمكن للساحر من خلال فهمه لذلك النظام، إخضاعها لإرادته. وقد استطاع الأذكياء من أبناء المجتمع إدراك أن ذلك النظام ليس واقعياً، وأن القوانين السحرية ليست حقيقية بدليل عدم صدق السحرة في الكثير من الحالات. وهنا ظهر افتراض جديد لتفسير بعض الظواهر الغريبة، يتمثل في تخيل وجود كائنات روحية فوق طبيعية لها من القوة والفاعلية والتأثير ما يفوق طاقة البشر. ولكن يمكن للبشر استمالتها واسترضاءها وتوجيهها بما يحقق صالح البشر. وبذلك انتقلت البشرية إلى المرحلة الثانية من التطور الحضاري العام، وهي مرحلة الدين. ومع حدوث مزيد من التقدم الحضاري وجد الإنسان أن افتراض هذه الكائنات الروحية، ليس إلا محض خرافة، ذلك لأن العالم تسيطر عليه مجموعةمن القوانين العلمية التي يمكن للعلم أن يكشتفها، وأن يستخدمها في خدمته، وبذلك انتقلت

البشرية إلى مراحل التطور، وهي مرحلة العلم.

وقد اظطر علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية في القرن التاسع عشر، إلى الاعتماد على التاريخ الظنى من أجل تركيب أو تصور المراحل التي مرت بها المجتمعات والنظم الاجتماعية في تطورها حتى وصلت إلى الشكل السائد في أوربا. وقد كانوا يعتمدون على الكثير من المعلومات الأثنوجرافية التي تصل إليهم عن طريق الرحالة والمبشرين والحكام، والتي تبرز صدق ما يقولونه. إلا أنهم مع ذلك كانوا يصلون باستخدام نفس الوسيلة والمنهج إلى نتائج متناقضة حول الموضوع الواحد. ومثال أن «سير هنري مين» و «باخوفن» Bachofen كانا يبحثان موضوعاً واحداً وهو موضوع القرابة والزواج، ونشر كل منهما دراسته في سنة واحدة وهي سنة ١٨٦١، وكانت دراسة الأول بعنوان «القانون القديم» ودراسة الثاني بعنوان «حق الأم»، ولكنهما مع ذلك خرجا بنتيجتين متناقضتين تماماً. فقد ذهب «مين» إلى أن العائلة الأبوية التي ينتسب فيها الأبناء إلى الأب، هي الشكل التاريخي الأول للنظام العائلي، في حين ذهب «باخوفن» إلى عكس ذلك حيث أوضح أن الشكل التاريخي الأول للنظام العائلي عقب مرحلة الإباحية الجنسية، كان هو نظام الانتساب إلى الأم، ثم تلا هذا نظام الانتساب إلى الأب في مرحلة تالية.

وإلى جانب الاعتماد على التاريخ الظنى أو التأويل التاريخي الشخصي، فقد استعان علماء القرن التاسع عشر بعلم النفس بشكل واضح، خاصة عند محاولة تخيل كيفية ظهور أو نشأة بعض النظم، أو عند محاولة تفسيرها. ولجأ العديد من علماء هذه الفترة إلى منهج الاستيطان Introspectin الذي كان معروفاً في ذلك الوقت. ويمكننا أن نوضح المقصود بذلك بمثال وهو محاولة للعلماء تفسير نشأة النظام الديني والإيمان بالكائنات الغيبية. فكان العالم الأنثروبولوجي يحاول أن يتقمص شخصية الرجل البدائي، ويتصور نفسه في موضعه داخل مجتمع بدائي ويخضع لكافة الظروف والملابسات التي يتعرض لها ذلك الرجل، ثم يسأل نفسه عن الخطوات الذهنية التي يمكن أن تصل به إلى تبني نفس المعتقدات التي يؤمن بها الرجل البدائي. وبقول آخر فقد حاول

العلماء الوقوف على طبيعة التصورات التي حدت بالبدائي إلى إعتناق أفكار تتعلق بالمقدس والكائنات الروحية أو الغيبية. وكان تركيزهم على التفسيرات العقلية بالذات. راجعاً إلى طبيعة علم النفس السائد في المرحلة قبل إنتشار الفكر الفرويدي.

وإنطلاقاً من هذا الأسلوب السيكولوجي في التفسير، حاول (تايلور) أن يقدم تفسيراً لنشأة الفكر الديني، حيث ذهب إلى أنه ظهر عندما حاول الإنسان الأول أن يجد تفسيراً عقلياً مقنعاً له (وإن كان غير صحيح من الناحية الموضوعية) لبعض الظواهر الطبيعية التي كانت غير مفهومة من قبل، مثل المرض والأحلام والنوم والموت... الخ[٧].

فافترض الإنسان البدائي وجود نفس أو روح مستقلة تماماً عن الجسم، ثم عمم هذه الفكرة حيث تصور أن كافة الموجودات لها أرواح كالإنسان والحيوان وحتى النباتات والأشياء الجامدة لها نفوس. ثم انتقل الإنسان بعد ذلك إلى تصور وجود كائنات روحية خالصة أو نفوس خالصة لها من القوة والتأثير ما يفوق قوة البشر، وهي ما يطلق عليه الآلهة أو الأرواح أو الشياطين، وهي أساس وجوهر الفكر الديني. وبنفس الأسلوب فقد تصور «فريزر» أن الفكر الديني ظهر عندما اتضح لبعض الأذكياء من البشر عدم جدوى السحر، وعدم وجود آثار موضوعية له في حياتهم، فاستبدلوا به الإيمان بقوى غيبية كتفسير لوجودهم، وكتفسير لإمكانية مواجهة مشكلاتهم من خلال التأثير عليها وقد سبق عرض نظرية «فريزر».

وقد استمر هذا التيار السيكولوجي في الدراسات الأنثروبولوجية سائداً خلال النصف الأول من القرن العشرين. ولكنه اتخذ شكلا مختلفاً تحت تأثير دراسات «فرويد» ومدرسة التحليل النفسي. فتفسير نشأة النظم الاجتماعية، خاصة تلك التي ترتبط بذات الإنسان ووجداناته، لا يجب أن تتم في ضوء عوامل عقلية منطقية، وإنما من الأجدى تفسيرها في ظل العمليات اللاشعورية والانفعالية، خاصة بعد أن كشفت الدراسات السيكولوجية المعاصرة عن الأثر الهائل للاوعى أو اللا شعوري، في توجيه السلوك والفكر البشري نفسه. وخير

مثال على هذا التحول في مستويات التفسير، من المستوى العقلي إلى المستوى الوجداني، هو دراسات «ماريت» R.R.Marett وتلاميذه، حيث أخذوا يتساءلون عن طبيعة العوامل الانفعالية التي حدت بالرجل البدائي إلى الإيمان بكائنات غيبية، وأن يؤلهها ويعبدها. ومع تطبيق منهج الاستيطان طرح العلماء السؤال التالي: ما الذي كان يمكن أن يكون عليه شعوري وإحساساتي، لو كنت ذلك الرجل البدائي الأول، وكنت أعاني نفس ظروفه ومجتمعه ومشكلاته؟. واستطاع «ماريت» أن يقدم تفسيراً لنشأة الفكر الديني- بناء على هذا الأسلوب- مؤداه أن عوامل ظهور الفكر الديني تتمثل في الأساس في خوف الإنسان البدائي ورهبته إزاء أحداث الطبيعة المرعبة، وقد شايع هذا الاتجاه بعض كبار العلماء المحدثين مثل «مالينوفسكي» الذي أرجع ظهور الفكر الديني إلى المواقف الانفعالية التي تتسم بالشدة والعنف، خاصة في أوقات الأزمات، كالموت أو الكوارث. فالدين- عند ذلك المفكر- ليس سوى المخرج الذي يلجأ اليه الإنسان عندما تفشل كافة الأساليب العلمية أو المألوفة في مواجهة ما يتعرض له من اشكالات وأزمات.

وبوجه عام يمكننا أن نلخص أهم خصائص ومميزات الفكر الأنثروبولوجي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فيما يلي:

أولا: كانت محاولة العلماء في هذه الفترة، هي أول محاولة علمية منظمة لدراسة النظم الاجتماعية، تتلخص من الحوار الفلسفي المجرد الذي ميز الفكر الاجتماعي خلال القرن الثامن عشر. وقد كانت أبحاث العلماء في هذه الفترة أكثر دقة وواقعية، نتيجة لاعتمادها على المعلومات الوفيرة التي جمعت عن الشعوب البدائية عن طريق الرحالة والحكام والمبشرين. وقد اعتمد الكثير منهم على غزارة المعلومات وعلى استخدام المنهج المقارن، اصدار تعليمات واسعة حول النظم التي اهتموا بدراستها. ولكن المشكلة أن هذه التعليمات كانت في أغلب الحالات تتجاوز المادة المتاحة فعلا، بحيث لا تعتمد على حقائق موضوعية تدعمها. وبقول آخر فإنهم لم يلتزموا في إطلاق تعميماتهم بما هو متاح فعلا. ويظهر هذا في زعم ما كلينان مثلا بأن المرحلة الأولى من الحياة الإنسانية كانت

تسودها الإباحية الجنسية على الإطلاق ، وقول «باخوفن» بأن نظام الانتساب إلى الأم كان هو أول مراحل تطور النظام العائلي على الإطلاق . . الخ .

ثانياً: إن العلماء في تلك الفترة، وإن كانوا قد أخذوا على فكر القرن الثامن عشر، غلبة النزعة الفلسفية، وحاولوا تحقيق الموضوعية وتطبيق المنهج التجريبي والمقارن في دراسة النظم، إلا أنهم وقعوا في مشكلة الاعتماد على التاريخ الظني ، حيث انجرفوا في تيار النزعة التاريخية التي سيطرت على مفكري القرن التاسع عشر، وظلت كذلك حتى هذا القرن.

ثالثاً: لقد كان لظهور نظرية داروِن اكبر الأثر في دفع العلماء إلى البحث عن الأصول المبكرة للنظم الاجتماعية التي عاصروها في أوربا. ولعل هذا الاهتمام بالنشأة الأولى للنظم هو الذي حدا بهم إلى تبني التيار التاريخي ، والتيار السيكولوجي الذي يعتمد على الاستيطان العقلي لفكر البدائيين.

رابعاً: سيطرة فكرة التقدم المستمر للنظم والمجتمعات في خط واحد مستمر. وقد أخذوا عن فلاسفة القرن الثامن عشر فكرة أن المجتمعات البدائية تمثل طفولة البشرية، وأن المجتمع الأوربي يمثل أعلى مراحل التقدم الحضاري .

خامساً: لقد أكد بعض علماء هذه الفترة، فكرة التساند الوظيفي للنظم، حيث حاولوا تجنب تفسير النظم والظواهر الاجتماعية في إطار علم النفس الفردي ، أو في ظل أفكار فلسفية مجردة. وبقول آخر فقد حاولوا تفسير النظم الاجتماعية في بناء المجتمع ونظمه الأخرى، سواء تلك التي توجد في نفس الوقت. أو التي كانت توجد خلال فترة سابقة من تاريخه . وعلى سبيل المثال فعندما حاول «ماكلينان» تفسير نظام الزواج الخارجي exogamy (أي زواج الشاب من فتاة تنتمي إلى عشيرة مختلفة على أساس أن بنات عشيرته يعتبرن أقاربهم لانتمائهم جميعاً إلى طوطم واحد) رفض صراحة تفسير التحريم المفروض على العلاقات الجنسية بين المحارم، في ضوء عوامل بيولوجية أو سيكولوجية، وحاول تفسيره في ضوء النظم الاجتماعية الأخرى السائدة في ضوء هذه المجتمعات ذاتها مثل عادة وأد البنات، مما يضطر الشاب إلى البحث عن عروس له خارج العشيرة. يضاف الى هذا أن هذه المجتمعات التي يسودها

نظام الزواج الإكساجامي هي عشائر طوطمية، تعبد شيئاً معيناً ـ حيواناً أو نباتاً أو جماداً ـ وتعتبر أنه طوطم Totem العشيرة أو ألهها المعبود «ويعتقد في تلك العشائر أن أفراد العشيرة قد انحدروا من صلب هذا الطوطم، فأبناء العشيرة التي طوطمها الأسد يعتقدون أن دماء الأسد تدب في عروقهم، فهم بشر وأسود في نفس الوقت، وانبثاقاً من هذا التصور، فقد تخيل أبناء العشيرة الطوطمية أنهم جميعاً أقارب، وهي بلا شك ليست قرابة حقيقية، ولكنها قرابة متخيلة Ficticious Kinship . كذلك فإنه عندما حاول «ماكلينان» تفسير «شعائر الزواج» عن طريق خطف العروسة Marriageby Capture ،وهي طريقة في الزواج سائدة عند بعض المجتمعات البدائية، فإنه حاول أن يربط بينها وبين فكرة الزواج الاغترابي. فالشاب الذي يريد أن يتزوج لم يكن أمامه سوى خطف عروسه من مجتمع مجاور. ومع اختفاء هذا النظام من حيث المضمون، ظل شكله قائماً في بعض المجتمعات. كذلك فقد حاول «مين» البحث في علاقات النظم الاجتماعية بعضها ببعض، ورفض تفسير السلوك الاجتماعي والنظم الاجتماعية في ضوء عوامل سيكولوجية. فحاول معرفة علاقة القانون بالدين والأخلاق والآثار الاجتماعية التي تترتب على التشريعات القانونية في مختلف الأحوال التاريخية. كذلك رفض «مين» فكرة تأويل النظم البدائية في حدود عقلية الرجل المتمدين الذي يقوم بدراستها، لأن عقليته هي نتاج نوع مختلف تماماً عن النظم الاجتماعية. وهذا الرأي يقترب تماماً من رأي المدرسة الاجتماعية الفرنسية بزعامة «دوركيم» الذي يؤكد أن الظاهرة الاجتماعية لا تفسرها سوى ظاهرة اجتماعية أخرى.

سادساً: كانت دراسات العلماء خلال هذه المرحلة تتسم بطابع نقدي، وقاموا بتصنيف النظم والظواهر الاجتماعية، وكانت لهم اسهاماتهم الواضحة في مجال استحداث مفاهيم ومصطلحات جديدة، ظلت مستخدمة حتى الآن في الدراسات الأنثروبولوجية. فقد كان «مورجان» هو الذي أدخل الدراسة المقارنة لنظم القرابة لأول مرة إلى ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية كذلك فقد اخترع «ماكلينان» مصطلح «الزواج الأكسوجامي Exogamy ، وأوضح كيف أن

الزواج الخارجي والطوطمية من أكثر الملامح انتشاراً في المجتمعات البدائية. ويرجع الفضل إليه مع (باخوفن) في التنبيه إلى وجود المجتمعات الأموية التي ينتسب فيها الأبناء إلى الأم دون الأب كذلك كان تايلور هو الذي أدخل مصطلح (النزعة الاحيائية) Animism في الدراسات الأنثروبولوجية. ونبهنا إلى عمومية المعتقدات الحيوية.

سابعاً: الاعتماد الكامل على المعلومات الأثنوجرافية التي ترد في كتابات الرحالة والمبشرين والحكام، وعدم القيام بالدراسة الحقلية الميدانية، عدا في حالات معدودة، مثل دراسة (مورجان) لقبيلة (الايروكوا) التي كانت توجد بالقرب من إقامته في أمريكا الشمالية.

أهم أوجه النقد التي وجهت الى الدراسات الأنثروبولوجية خلال القرن التاسع عشر:

أولا: الاعتماد على التاريخ الظني، الذي أدى بالعلماء إلى الدخول في مجال التصورات الفلسفية المجردة التي لا تستند إلى أساس من واقع موضوعي أو من وثائق تاريخية صحيحة، مما جعل الفكر الأنثروبولوجي خلال هذه المرحلة لا يختلف عن فلسفة التاريخ التي تحاول وضع خطوط معينة لتطور المجتمعات اعتماداً على التأمل لاعلى الواقع الموضوعي.

ويذهب (بريتشارد) إلى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر لم تكن تختلف عن الأثنولوجيا، حيث أنها اهتمت بتتبع أصول النظم الاجتماعية تتبعاً زمنياً أو تاريخياً.

ثانياً: أن نظريات علماء القرن الماضي لم تكن تقوم على الحدس والتخمين فحسب، ولكنها كانت ذات طابع معياري أو تقييمي كذلك، فقد آمن علماء الأنثروبولوجيا في تلك الفترة بفكرة التقدم، فالتصنيع والعلم والديمقراطية، وكافة النظم السائدة في العالم الغربي تعد خيراً في ذاتها، كذلك كانوا يعتبرون أن النظم السائدة في المجتمعات البدائية، نظم مختلفة. وقد استعار علماء ذلك القرن من علماء القرن الماضي فكرة وحدة الطبيعة البشرية،

وأن المجتمعات الإنسانية أنساق طبيعية تخضع في تطورها لقانون عام. وقد أدى مزج فكرة التقدم بفكرة القانون الى القول بوجود مراحل حتمية لتطور أي مجتمع، وهو ما لا يقره الواقع التاريخي والموضوعي للمجتمعات. كذلك فإن فكرة التقدم والتخلف تعبر عن مدخل معياري في دراسة المجتمع، الأمر الذي يتنافى مع فكرة العلم والمنهج العلمي تماماً. ولهذا فإن علماء القرن الحالي يرفضون إدخال نظريات القرن السابق في عداد النظريات العلمية. والواقع أننا يمكن أن نصنفها تحت نظريات فلسفة التاريخ.

ثالثاً: اهتم علماء القرن التاسع عشر بدراسة وفهم النظم الاجتماعية من خلال الرجوع الى أصولها التاريخية، سواء كان المقصود بتلك الأصول البدايات أو الأسباب أو الأشكال الأكثر بساطة. ولكن هذا المدخل يعد في نظر علماء الأنثروبولوجيا اليوم وخاصة أنصار الإتجاه الوظيفي- غير كاف لفهم وتفسير النظم. فالرجوع الى أصل نظام ما من الناحية التاريخية لا يتيح لنا فهم وظيفة ذلك النظام داخل المجتمع، أو دوره في الحياة الاجتماعية. فتاريخ نظام الزواج المونوجامي، يختلف عن الدور أو الوظفة التي يلعبها ذلك النظام داخل المجتمعات الحديثة.

رابعاً: وعلى الرغم من أهمية المنهج المقارن الذي استخدمة علماء القرن التاسع عشر، الا أنهم استخدموه بطريقة خاطئة من عدة جوانب، منها أن هذا المنهج يتطلب التعريف الدقيق بالظواهر والنظم موضع المقارنة- كالطوطمية والعشيرة- وهو ما كان مفتقداً في هذه المرحلة، يضاف إلى هذا أن المقارنات كانت تتم بين عدة نظم تنتمي إلى مجتمعات أو كليات ثقافية مختلفة، وبقول آخر فقد كانت المقارنة تعقد بين ظواهر ونظم تنتزع من سياقها الاجتماعي الذي يعطيها معناها ومغزاها، وهذا خطأ. فقد تتشابه عدة نظم في عدة مجتمعات من حيث الشكل، ولكنها تختلف من حيث وظيفتها أو دورها داخل المجتمع على حسب طبيعة البناء الاجتماعي الخاص بكل مجتمع على حدة.

خامساً: حاول العديد من العلماء، في القرن التاسع عشر وخلال القرن

العشرين كذلك، الاستعانة بالتفسيرات السيكولوجية في مجال فهم ظواهر المجتمع ونظمه، وقد كان كل عالم يحاول تفسير تلك الظواهر والنظم في ضوء التيار السيكولوجي السائد، الأمر الذي أدى إلى سقوط النظرية الأنثروبولوجية للعالم، مع سقوط التيار السيكولوجي أو مع ظهور تيار مناقض. وهذاهو ما حدث فعلا، فقد استعان (تايلور) و(فريزر) من علماء القرن الماضي. بعلم النفس الترابطي الذي يركز على العناصر والتأويلات العقلية. وقد اتضح عدم سلامة هذا الاتجاه عقب ظهور اتجاه التحليل النفسي، مما أدى إلى سقوط نظرية العالمين المذكورين. ونفس الموقف تكرر مع العديد من العلماء الآخرين في القرن العشرين، ومع ذلك فإن التيار السيكولوجي ما يزال له أنصاره حتى الآن، خاصة في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية، وهو ماسوف نتعرض له مستقبلا. ويعترض بعض العلماء المحدثون، خاصة من أنصار الاتجاة الوظيفي مثل (إيفانز بريتشارد) على محالة تفسير الحقائق الاجتماعية في حدود علم النفس الفردي. فعلم النفس والأنثروبولوجيا يدرسان نوعين مختلفين من الظواهر، حيث يدرس الأول الأنساق النفسية أو الحياة النفسية، بينما يقوم الثاني بدراسة الأنساق الاجتماعية. وقد يستعين العالمان بنفس المادة أو الوقائع السلوكية، ولكن لأهداف مختلفة كما أنهما يدرسان على مستويات مختلفة من التجريد، ويعطينا (بريتشارد) مثالا على ذلك من واقع النظام القانوني أو القضائي في المجتمع. فالعالم الأنثروبولوجي يهتم هنا بنموذج القانون السائد. والنظم أو الاجراءات التي تتعلق بالضبط الاجتماعي عندما يحدث خرق لهذا القانون، ثم الفعل الذي يقوم به المجتمع السياسي كرد فعل للانحراف ولاستعادة التوازن. أما ما يهم الباحث السيكولوجي، فهو المشاعر والبواعث والدوافع المختلفة لدى المذنب والقضاة... إلخ، أي أنه يهتم بالمتغيرات السيكولوجية على المستوى الفردي.

سادساً: تعرضت النظريات التطورية في أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر لانتقاد عنيف من جانب مجموعة من العلماء المحدثين الذين تبنوا إتجاهاً، عرف في تاريخ الأنثروبولوجيا بالإتجاه الانتشاري Diffusionism. وقد كان

علماء القرن الماضي تطوريين نشوئيين بمعنى أنهم كانوا يؤمنون بوحدة الطبيعة البشرية وبقانون التقدم خلال مراحل ثابتة بأسلوب حتمي. فالنظم والثقافة تسير داخل كل مجتمع من مرحلة إلى أخرى بطريقة منظمة. وبقول آخر فقد كان أغلب علماء القرن الماضي من أنصار نظرية النشأة المستقلة للمكونات الثقافية، وللتطور المتوازي للنظم والثقافات. ولكن هذا الرأي قوبل برأي مضاد من أنصار الاتجاه الانتشاري، الذين تبنوا فكرة الاستعارة الثقافية. فالثقافة كثيراً ما تستعار بين المجتمعات والثقافات. المختلفة. وعلى هذا فإن تشابه الصيغ الثقافية في المجتمعات المختلفة لا ينجم عن النمو التلقائي الناتج عن تشابه الظروف الاجتماعية والطبيعية الانسانية، وإنما يرجع إلى الاستعارات الثقافية المتبادلة. ويؤكد أنصار هذا الاتجاه أن العديد من المكونات الثقافية والاختراعات سواء في ميدان التكنولوجيا والفن والفكر، والتي توجد لدى العديد من الشعوب، لم تنشأ في كل منها بمعزل عن الأخرى، وانما توصل إليها أحد الشعوب في مكان وزمان معينين، ثم انتشرت بعد هذا لدى الشعور الأخرى من خلال الاحتكاك الثقافي والتاريخي.

ولكن أنصار الاتجاه الانتشاري لم يستطيعوا أن يدللوا على صحة آرائهم بوثائق وأدلة تاريخية موضوعية، مما يجعل هذا الاتجاه النشوئي. ومع هذا فإن هناك العديد من المفكرين المعاصرين في أمريكا، يتبنون هذا الاتجاه الانتشاري بقوة.

الأنثروبولوجيا الاجتماعية في القرن العشرين وظهور الإتجاه البنائي

يمكن القول أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية في القرن العشرين، تختلف عن التيار الأنثروبولوجي الذي سيطر على الفكر الاجتماعي في القرن الماضي من عدة أوجه، يمكن أن نوجزها فيما يلي:

أولاً: إن الاهتمام الأساسي لعلماء القرن الماضي كان منصباً على الثقافة، ولم يكن منصباً على المجتمع[١٠]. ولم يهتم العلماء في تلك الفترة بالتمييز بين المجتمع والثقافة ويمكننا التمييز بينهما بصفة عامة، بأن المجتمع هو

مجموع العلاقات الاجتماعية المكونة للبناء الاجتماعي الكلي للمجتمع، أما الثقافة فهي محصلة التفاعل الاجتماعي سواء المادية كالمباني والأدوات أو اللامادية مثل العادات والمعتقدات والأفكار. وهناك العديد من المجتمعات التي تتشابه من حيث البناء الاجتماعي، بينما تختلف كثيراً من حيث الثقافة. ومثال هذا أن البناء الاجتماعي للمجتمعات البدوية في شمال إفريقيا والشرق الأوسط، يتفق الى حد كبير مع البناء الاجتماعي لبعض الشعوب النيلية والنصف حامية التي تقطن وسط وشرق إفريقيا. فهي كلها من النوع الانقسامي Segmentary، بمعنى أن كل وحدة من وحداتها الاجتماعية التي تؤلف البناء الاجتماعي، تنقسم إلى عدد من الوحدات الصغيرة المتفاوتة في الحجم، والتي تؤلف كلا اجتماعياً متمايزاً من الناحية الاقتصادية والسياسية والقرابية، بحيث تعكس الخصائص البنائية التي تتسم بها القبيلة كلها، والتي تتسم بها كذلك كل وحدة من الوحدات الكبيرة التي تدخل في تكوينها. ومع هذا التشابه البنائي. فإن هناك اختلافاً كبيراً بين هذه المجتمعات من حيث الثقافة المادية كالمأوى والثروة، أو اللامادية كاللغة والمعتقدات والعادات. وقد يحدث العكس حيث تتشابه الثقافة في بعض المجتمعات على الرغم من اختلاف أبنيتها الاجتماعية. بل قد يحدث التباين البنائي بين النماذج المجتمعية المحلية داخل المجتمع العام الواحد الذي تسيطر عليه ثقافة عامة مشتركة. فالمجتمعات العربية يسودها نمط ثقافي واحد، ولكن بناء المجتمع الريفي يختلف عن بناء المجتمع الحضري، الذي يختلف بدوره عن بناء المجتمع القبلي الصحراوي. . الخ.

وإذا فهمنا هذا التمييز الدقيق بين المجتمع والثقافة، فإنه يمكن القول بأن مجال دراسة الأنثروبولوجيا خلال القرن الماضي كانت منصبة أساساً على الثقافة، وليس على العلاقات الاجتماعية. وقد كانت الثقافة عندهم شيئاً عينياً مشخصاً، حيث كانوا ينظرون إلى الزواج الاغترابي والطوطمية والانتساب إلى الأمم والرق وغيرها على أنها مجرد عادات أو أشياء، وأن مهمتهم تقتصر على دراستها وفهمها فحسب، دون التطرق إلى مستويات أعلى من التجريد بهدف فهم طبيعة التركيب البنائي للمجتمع.

وعلى الرغم من أن التمييز بين المجتمع والثقافة، هو في جوهره تمييز دقيق، لأنهما في الواقع وجهان لعملة واحدة لأن الثقافة لا توجد إلا داخل مجتمع. ولا يمكن للمجتمع أن يوجد أو يستمر دون توافر المضمون الثقافي، الا أن هذا التمييز أدى الى أنقسام الفكر الأنثروبولوجي المعاصر الى تيارين أساسيين هما:

(أ) **التيار البنائي**: الذي يهتم في المحل الأول بدراسة العلاقات والنظم والأبنية الاجتماعية كما يهتم ببيان وظائف النظم ودورها داخل البناء الاجتماعي، وتفسيرها في ضوء عوامل اجتماعية بحتة. وقد كان التيار امتداداً لآراء المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، وخاصة آراء «دوركيم».

(ب) **التيار الثقافي**: الذي يهتم في المحل الأول بدراسة المكونات الثقافية المباشرة كالعادات والأعراف والمعتقدات والتقاليد... الخ. ويعد هذا التيار امتداداً للفكر الأنثروبولوجي في القرن التاسع عشر الذي يتفق في أساسياته مع موضوع الأثنولوجيا الاجتماعية، وهو العلم الذي يهتم بتصنيف الشعوب على أساس خصائصها ومميزاتها السلالية والثقافية. وتفسير توزيعها في الوقت الحاضر أو في الماضي كنتيجة لتحرك هذه الشعوب واختلاطها وانتشار الثقافات.

ويطلق على التيار الأول الأنثروبولوجيا الاجتماعية، *۱ كما يطلق على التيار الثاني الأنثروبولوجيا الثقافية أو علم الثقافة Culturology . وتتمثل أهم أوجه الخلاف بين هذين التيارين في مناهج الدراسة ومستوى التفسير والتحليل. وهو ماسوف نعالجه بتفصيل أكبر فيما يلي:

ثانياً: وقد تبنى أنصار التيار البنائي رأيا مؤداه، ضرورة تطبيق أساسيات المنهج العلمي كما يستخدم في الدراسات الطبيعية، عند دراسة المجتمع ولعل هذا هو ما أدى بهم الى نبذ المنهج التاريخي، والاعتراف على النظريات الأنثروبولوجية في القرن الثامن عشر، التي لم تكن تلجأ الى التاريخ فحسب، ولكنها كانت تعتمد على التخمين والظن، وهو ما لا يمكن تبريره علمياً. ويؤكد أغلب العلماء المعاصرين، خاصة في بريطانيا أنهم ينتمون الى العلوم الطبيعية.

فعندما يحاول العلماء معرفة كيف تعمل الطائرة أو الجسم الإنساني مثلا، فإنهم يدرسون الموضوع الأول في ضوء قوانين الميكانيكا، ويدرسون الثاني في ضوء قوانين الفسيولوجيا، ولكنه لا يحتاج في هذا الى معرفة التاريخ الميكانيكي أو البيولوجي. وبنفس الأسلوب، فإننا عندما ندرس نظام الزواج مثلا، فإنه يهمنا في المحل الأول معرفة وظيفة هذا النظام داخل المجتمع، وعلاقاته مع النظم الاجتماعية الأخرى. وهو في هذا كله ليس في حاجة الى معرفة تاريخ النظام.

المجتمع كنسق:

يمكن تعريف النسق System بأنه الكل الذي يتضمن مجموعة من الأجزاء المتفاعلة والتي تؤدي بتفاعلها إلى تكوين الشكل العام ومن هنا يحق لنا الحديث عن الشخصية كنسق وعن الجماعة كنسق وعن المجتمع كنسق [١١]. ويذهب «بريتشارد» إلى أن الحياة الاجتماعية يسودها نوع من الترتيب والتماسك والاستمرار، يتيح لكل فرد من أبناء المجتمع الإنصراف إلى شئونه الخاصة، أو أن يشبع أبسط حاجاته الأولية. وينشأ هذا الترتيب عن تنسيق أنواع النشاط الاجتماعي وصياغتها في شكل نظم اجتماعية يمارس الأشخاص الداخلون في نطاقها ادواراً مرسومة، ويشغلون مراكز معينة. ويؤدي كل نوع من النشاط وظيفة معينة بالذات في الحياة العامة. ويستخدم «بريتشارد» مثالاً معيناً لتوضيح ذلك- كرره أكثر من مرة خلال كتابه. ففي قاعدة محكمة الجنايات يقوم كل من القاضي والمحلفون والمحامون والكتبة ورجال البوليس، بأداء أدوار معينة ومحددة، وللمحكمة ككل وظيفة معينة كذلك وهي محاكمة المتهمين «وإثبات التهمة عليهم وإصدار الأحكام ضدهم، أو التحقق من براءتهم. وقد يتغير الأشخاص الذين يشغلون هذه المراكز ويلعبون هذه الأدوار، ولكن صورة النظام ووظائفه تظل ثابتة لا تتغير.

يضاف إلى هذا أن الأدوار التي يؤديها القاضي والمحامون والكتبة. . . إلخ هي أدوار متخصصة أو مهنية، تقتضي منهم التفرغ. وهذا ما كان يتيسر لولا وجود تنظيم اقتصادي يحقق لهم مطالبهم الاقتصادية مقابل جزء من الأجر الذي يتقاضاه كل منهم، كذلك ما كان يتيسر لهم الانصراف الى أعمالهم لولا

وجود نظام سياسي يدعم القانون ويحقق الأمن داخل المجتمع. وبهذا الشكل فانه يمكن لنا أن نتصور المجتمع كنسق مكون من عدة نظم أو مكونات متفاعلة ومتساندة، وهذا النسق هو موضوع دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية.

وهكذا لم تعد وظيفة الباحث مجرد التصنيف الأثنولوجي النظم وبناء نظريات التطور الفرضى، ولكن أصبحت تتمثل في محاولة تحديد المناشط الاجتماعية والوقوف على وظائفها داخل نطاق الأنساق الاجتماعية المدروسة. كذلك لم تعد المقارنة تتم بين العادات أو النظم الجزئية المنتزعة من سياقها الاجتماعية الكلي، وإنما أصبحت المقارنة تتم بين النظم من حيث هي أجزاء في أنساق اجتماعية كلية، أي مقارنتها في علاقتها مع كافة ملامح الحياة الاجتماعية السائدة داخل المجتمع. وبقول آخر فان العلماء المعاصريين يرفضون فكرة عقد مقارنات بين عادات جزئية، وإنما تعقد بين أنساق من العلاقات.

ولكن إذا كانت فكرة المجتمع كنسق أصبحت إحدى بديهيات الأنثروبولوجيا الوظيفية في القرن العشرين، فما هي طبيعة ذلك النسق؟.

طبيعة النسق الاجتماعي وفكرة القانون الاجتماعي:

سبق أن أشرنا إلى أن كتاب القرن الثامن عشر، نظروا إلى المجتمع على أنه نسق طبيعي، فهو جزء من العالم الطبيعي يخضع لمجموعة من القوانين التي يمكن لنا فهمها إذا ما طبقنا المنهج العلمي في دراسة المجتمع. وقد استعار كتاب القرن التاسع عشر هذه الفكرة، لدرجة أن بعضهم عدوا أنفسهم ضمن علماء الطبيعة طالما أنهم يدرسون نسقاً طبيعياً.

وحاول كتاب القرن الماضي اعتماداً على هذه المسلمة جنباً إلى جنب مع الإيمان بوحدة الطبيعة البشرية والتقدم المستمر في النظم، أن يضعوا لنا قوانين عامة في تطور النظم والمجتمعات الإنسانية.

ويذهب بعض أنصار الاتجاه الوظيفي المعاصر إلى أن المجتمع الإنساني نسق طبيعي يخضع لمجموعة من القوانين العلمية. وإذا أردنا فهم المجتمع في

نظر أنصار هذا الاتجاه الوظيفي، فإنه لا يلزم معرفة تاريخ هذا المجتمع أو تاريخ النظم الاجتماعية داخله، تماما كما يفعل البيولوجا عندما يحاول فهم الكائن العضوي.

ولكن هناك طائفة أخرى من الأنثروبولوجيين المحدثين يعارضون هذا الاتجاه في فهم المجتمع، وفي مقدمتهم «إيفار بريتشارد» الذي يؤكد أن القول بأن النسق الاجتماعي نسق طبيعي، وأن الفهم العلمي للمجتمع لا يهتم بالتاريخ ويستهدف الوصول إلى قوانين عامة، كل ذلك ليس إلا مغالطة يصفها بأنها الوضعية الاجتماعية في أسوا صورها. ويؤكد أن الدراسات الأنثروبولوجية لم تتوصل إلى قوانين عامة، كما أنها لا تهدف إلى الوصول إلى مثل هذه القوانين. ويرجع هذا في نظر «بريتشارد» إلى أن النسق الاجتماعي نسق متميز يختلف في جوهره عن النسق الطبيعي، لأنه في جوهره نسق خلقي أو معنوي [١٢].

وبناء على هذا التصور، فان الأنثروبولوجيا الاجتماعية لا يمكن اعتبارها فرعاً من فروع العلوم الطبيعية، فهي على العكس من ذلك يمكن النظر إليها على أنها إحدى فروع الدراسات الإنسانية. ويذهب «بريتشارد» إلى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية أقرب إلى بعض فروع الدراسات التاريخية مثل التاريخ الاجتماعي وتاريخ النظم والأفكار، منها إلى أي من العلوم الطبيعية، ويؤكد الباحث المذكور أن الفرق بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية بهذا الفهم، وبين التاريخ الاجتماعي، هو أن المؤرخين يدرسون الحياة الاجتماعية من خلال المصادر التاريخية كالوثائق والكتب والآثار القديمة. بينما يدرسها علماء الأنثروبولوجيا على الطبيعة أو من الواقع الميداني نفسه. كذلك فان هؤلاء العلماء يدرسون المجتمعات البدائية التي لا يوجد عنها تاريخ مسجل، ويركزون عادة على الموضوعات المتزامنة Synchronic أي التي تحدث في وقت واحد، فهو يدرسون النظام الاقتصادي والديني والسياسي . . . الخ التي توجد معاً داخل مجتمع واحد، في حين يهتم المؤرخون بالنظم والأفكار التي توجد خلال التاريخ أو بالأحداث الاجتماعية التي تقع في أزمان مختلفة Diachronic

وإذا كان المجتمع نسقاً أخلاقياً وليس طبيعياً، فان معرفة تاريخ المجتمع

تسهم بلا شك في فهم واقعها المعاصر الذي يدرسه الباحث على الطبيعة. هذا لا يعني أنه يمكن فهم الحياة الاجتماعية فهما كاملا من خلال معرفة ماضيها، ولكن دراسة هذا الماضي تتيح لنا بلا شك فهمها أعمق لتلك الحياة. وهناك بعض الأمور لا يمكن لنا فهمها أو دراستها بعيداً عن التاريخ مثل مسألة التطور الاجتماعي. يضاف إلا هذا أن التاريخ يتيح لنا فرصة اختبار الفروض التي تطرحها الأنثروبولجيا الوظيفية. ويذهب «بريتشارد» إلى أن هناك عدة فروق بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية وبين التاريخ. فعلى الرغم من أنهما يعتمدان على الوصف التكاملي للحياة الاجتماعية، فان الدراسات الأنثروبولوجية تظهر على مستوى عال من التجريد لا يتوافر عادة في الدراسات التاريخية، كما أن الأنثروبولوجيا تهتم بالمقارنة والتعميم، وهو ما لا يهتم به المؤرخون.

ويذهب «كروبير» Kroeber و «بريتشارد» إلى أن طبيعة الموضوعات التي يعالجها الباحثون في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، يجعل من الصعب عليهم الوصول بشأنها إلى قوانين عامة[١٣].

وتستهدف الأنثروبولوجيا في نظرهما الكشف عن الأنماط أو النماذج الثقافية، لا إلى الوصول إلى قوانين، وتحاول توضيح الترابط بين النظم والظواهر الاجتماعية والتدليل على خلو النسق الاجتماعي من التناقض من خلال فهم أي مكون ثقافي أو ظاهرة في ضوء وضعها داخل النسق الكلي، وليس إلى التدليل على وجود علاقات ضرورية بين مختلف أنواع النشاط الاجتماعي.

ولما كان النسق الاجتماعي، نسقاً خلقياً يتشكل من خلال مجموعة من القيم العاملة داخله، والتي توجه سلوك أعضائه، فانه يستحيل على الباحثين الوصول إلى أحكام عامة أو إلى قوانين كلية تنطبق على كافة المجتمعات والأنساق، كما هو الحال عند دراسة الأنساق الآلية أو الطبيعية: وقد ذهب «بريتشارد» إلى أنه لا يوجد فعلا مثل هذه القوانين، بل تحدى العلماء أن يأتوا بقانون واحد أو حتى بما يشبه القانون الطبيعي. وقد ذهب «أندريجسكي» الباحث الأنثروبولوجي البولندي، إلى القول بامكان التوصل بصدد المجتمع إلى أحكام عامة أو قوانين تصدق على كل المجتمعات بغض النظر عن اختلاف

الزمان والمكان. وحاول «أندريجسكي» أن يضرب لنا أمثلة تؤيد صدق رأيه، ومنها ما يلي[١٤]:

(أ) وجود ارتباط بين انتشار تعدد الزوجات وبين التفاوت الاقتصادي الشـديد في المجتمعات البدائية.

(ب) إن الحروب تؤدي إلى وجود الحكم الانفرادي.

(جـ) أن الزيادة الكبيرة في السكان تؤدي الى الحرب.

(د) ويؤكد «أندريجسكي» أن هناك العديد من التعميمات الأخرى، وأن قلة هذه التعميمات نسبياً يرجع الى حداثة العلوم الاجتماعية. ولكن «اللوردراجلان» Raglon وهو باحث أنثروبولوجي بولندي حاول دحض هذا الرأي، من خلال التنبيه الى بعض الحالات التي تكذب هذه القضايا السابقة من واقع المجتمعات البدائية نفسها. فقد أوضح أنه لا يوجد تفاوت اقتصادي كبير بين أعضاء قبائل استراليا، مع هذا فهم يعرفون نظام تعدد الزوجات، مما يشكك في صحة القضية الأولى. كذلك فان قبائل الماساي في شرق افريقيا تحب الحروب وتعيشه في حالة قتال مستمر، ومع ذلك يسودها أسلوب ديمقراطي في الحكم ولم تعرف أبداً نظام الحكم الانفرادي أو الدكتاتوري، مما يدحض القضية الثانية، وأخيراً فان شعب البنغال من أكثر شعوب الأرض تخمة بالسكان، ومع هذا فانه شعب مسالم.

مناهج دراسة البناء الاجتماعي:

خلصنا من مختلف الآراء المطروحة من جانب أهم العلماء إلى أن دراسة البناء الاجتماعي تقتضي دراسة عدة أمور أهمها ما يلي:

(أ) دراسة العلاقات الاجتماعية التي تتسم بالأهمية والاستمرار في المجتمع مثل العلاقة بين الزوج وزوجته على أساس أن هذه العلاقة ضرورية ومستمرة وهي الأساس الأول لتكوين الأسرة وهي أساس علاقات المصاهرة والتحريم والتحليل... الخ، والعلاقة بين الآباء والأبناء على أساس أنها هي

العلاقة بين الأجيال والعلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس أنها جوهر العلاقات السياسية وبين المنتج والمستهلك على أساس أنها جوهر العلاقات الاقتصادية . . . الخ .

(ب) الجماعات الاجتماعية ذات الأهمية في المجتمع سواء كانت مستمرة كالجماعة الأسرية أو الجماعات الدورية التي تظهر في أوقات ومواسم معلومة، مثل تلك التي تتألف من أجل القيام بطقوس وشعائر معينة في أوقات معينة من السنة .

وإذا كان الأشخاص الذين تتألف منهم هذه الجماعات متغيرين فإن الأدوار والوظائف التي يقومون بها تظل مستمرة ثابتة (مثل جماعات المطوفين في السعودية، والمرشدين السياحيين في مصر . . الخ) .

(حـ) النظم الاجتماعية وهي الأشكال المقررة لأساليب العمل والسلوك في الحياة الاجتماعية، أو هي كل ما هو مقرر اجتماعياً مثل النظام الأسرى والنظام السياسي والنظام الديني (وسنعود إلى تفصيل مفهوم النظم الاجتماعية في فصل قادم) .

(د) نظام التدرج الاجتماعي أو محددات الانقسام الطبقي في المجتمع . وهذا يتصل بعملية التقييم الاجتماعي وما يحكمها من معايير. ففي كل مجتمع مجموعة من المعايير التي تطبق في تقييم الناس بمعنى وضع بعض الناس في أعلى السلم الاجتماعي (أبناء الطبقة العليا) ووضع آخرين في أسفل السلم الاجتماعي (أبناء الطبقة الدنيا) وتختلف معايير التقييم من مجتمع إلى آخر فقد تستند هذه المعايير إلى المركز العمري أو الديني أو التعليمي أو المهني أو الدخل أو الملكية أو محل السكن أو الانتماء الأسرى أو القبلي . . . الخ .

(هـ) القيم الاجتماعية، وهي الخصائص المرغوب فيها التي توجه السلوك الاجتماعي، على أساس أن ما يحكم السلوك والعلاقات هي ما يتوقعه الناس طبقاً لنظام القيم أو موجهات السلوك .

ولنا هنا أن نتساءل عن الأساليب المنهجية لدراسة البناء الاجتماعي، هل

يجب الاقتصار على الأساليب الكيفية أو الوصفية، أم أنه يمكن أن نطبق المناهج الكمية باستخدام الإحصاءات والأرقام عن دراسة البناء الاجتماعي(*).

ويحسن في البداية أن نوضح الفرق بين الأسلوبين من دراستين لموضوع واحد وهو الطلاق. فقد حاول «بارنز» Barnes في مقال له بعنوان «قياس مدى انتشار الطلاق في المجتمعات البسيطة» قياس مدى انتشار الطلاق في تلك المجتمعات باستخدام الأساليب الرياضية، على اعتبار أن هذه الأساليب تضفي المزيد من الدقة على الدراسة. ويلاحظ «بارنز» أن أغلب الدراسات التي أجريت على هذه المجتمعات باستخدام الأسلوب الوصفي الكيفي خلت تماماً من الدقة ولم تزودنا بأية معلومات عددية أو إحصائية. وهو يبرر هذا بصعوبة الحصول على معلومات كمية حول هذه المجتمعات، إلى جانب عدم اهتمام الباحثين أنفسهم بمثل هذه المعلومات.

وهذا هو ما أدى بهم إلى الاقتصار على دراسة بعض الموضوعات كالطلاق في حدود الألفاظ الوصفية مثل «نادر الحدوث» أو «غير شائع» أو «شائع» وهي ألفاظ لا تعطينا فكرة دقيقة عن مدى الندرة أو الشيوع. وقد حاول «بارنز» أن يدرس لنا في المقال المذكور الطلاق بالأسلوب الكمى من خلال بيان عينات الزواج التي أجرى عليها البحث وقياس معدلات الطلاق، أو بيان الصلة بين حالات الطلاق والخبرة الزواجية المتراكمة من الزيجات السابقة والعلاقة بين الطلاق والمدة التي استغرقها الزواج . . . الخ. وعرض كل هذه الأمور وغيرها في شكل جداول.

أما الدراسة الكيفية للطلاق فهو الذي يكتفى بالتعبيرات الكيفية مثل الندرة وعدم الشيوع. وهناك الكثير من المؤيدين لهذا الاتجاه من ضمن علماء الاجتماع المعاصرين مثل «بتريم سوروكين» و«ماكس فيبر» فالأول يطلق على الاتجاه الذي يحاول قياس الظواهر الاجتماعية كالعلاقات والتفاعلات قياساً كمياً «هوس العدد» على أساس عدم إمكان فهم بعض الظواهر كالقيم من

---

* يرجع في هذا الى كتاب الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعي، الدار القومية- ١٩٧٥.

خلال الاستعانة بالأرقام والمعادلات لأنها مسألة كيفية بطبيعتها. أما «ماكس فيبر» فإنه يؤكد أن المنهج الملائم لفهم الظواهر الاجتماعية هو منهج الفهم.

فالظواهر الاجتماعية تختلف بالضرورة عن الظواهر الطبيعية من حيث أساليب دراستها. فإذا كنا نستطيع فهم الظواهر الطبيعية من الخارج فقط أو بالتعرف على مظاهرها الخارجية فقط، فإن الظواهر الاجتماعية كالعلاقات والسلوك الجماعي وتكوين وانحلال الجماعات... الخ. لا يمكن فهمها من خلال الملاحظة الخارجية فحسب، وإنما يتحقق بشكل أقوى من خلال الوقوف على معناها الداخلي. فالفعل الاجتماعي لا يمكن فهمه إلا بالوقوف على دوافعه ومقاصده الداخلية. وهكذا فإن فهم التغيرات السياسية كسقوط أحزاب وصعود أخرى إلى السلطة، أو السلوك العالي كالعمل على زيادة الإنتاج أو الإضراب عن العمل، والسلوك الديموجرافي مثل زيادة النسل أو ضبطه... الخ. يختلف بالضرورة عن محاولة فهم أسباب سقوط الشهب أو تحركات الأفلاك أو تمدد قطعة من الحديد. ذلك لأن فهم الظواهر الأخيرة يمكن أن يتحقق بالرجوع إلى الفهم الخارجي والملاحظة المنهجية من الخارج، بعكس الحال بالنسبة لفهم الظواهر الأولى التي تتطلب الغوص من الخارج، بعكس الحال بالنسبة لفهم الظواهر الأولى التي تتطلب الغوص داخل الظاهرة لدراستها على مستوى الفهم من الداخل من خلال معرفة الدوافع والمعاني المتضمنة. ومثال ذلك فإن محاولة فهم ظاهرة إضراب العمال لا يمكن أن يتم بوصف مظاهر الإضراب من الخارج وإنما يتطلب فهم دوافع العمال ومقاصدهم وآمالهم ومخاوفهم وقيمهم. وجملة القول أن دراسة وفهم الظواهر والسلوك الاجتماعي عند «فيبر» تتطلب من الباحث أن يضع نفسه مكان المبحوث من أجل التعرف على الجوانب الذاتية للظواهر.

وأيــاً كان الأمر فإن الدراسة الكمية للظواهر الاجتماعية، وإن كانت لا تغني عن الدراسة الوصفية الكيفية، فإنهــا تسهم بلا شك في تحقيق فهم أفضل للظواهر. وقد تقدمت الدراسة الكمية للظواهر الاجتماعية تقدماً كبيراً خلال السنوات الأخيرة حيث ظهر العديد من الدراسات التي تقيس القيم (سبق

الإشارة إليها والاتجاهات والعلاقات. ومن أبرز المحاولات في هذا الصدد تلك التي قام بها «مورينو» J. L. Moreno وأتباعة حيث قدموا أسلوباً جديداً لقياس العلاقات الاجتماعية داخل الجماعات الصغيرة وهو ما يطلق عليه «السوسيومتري» Sociometry أو «القياس الاجتماعي». [١٥] وطبقاً لأسلوب «السوسيومتري» يطلب إلى كل عضو من أعضاء الجماعة ان يحدد لنا من يرغب في زمالتهم بالنسبة لمواقف معينة كالاستذكار أو اللعب أو الذهاب لرحلة... الخ. ثم يعبر عن نتائج الاختبارات في شكل معين يطلق عليه «السوسيوجرام».

وهذا يعني ببساطة أن السوسيومتري هو في جوهره قياس لعلاقات التجاذب والتنافر بين أعضاء الجماعة.

الأصول المنهجية للبحث الأنثروبولوجي وأهمية الدراسات الحقلية:

لقد بدأت الدراسات الأنثروبولوجية بأسلوب مكتبي أو نظري خالص حيث كان علماء القرن التاسع عشر يعتمدون على كتب الرحالة وعلى آراء الحكام والمبشرين الموجودين في المجتمعات البدائية، ولم يحاول أحد منهم الذهاب بنفسه إلى تلك المجتمعات التي يكتب ويؤلف عنها، بل والتي يحاول إطلاق تعميمات حول نظمها وتطورها وأصولها، وذلك باستثناء «لويس مورجان» الذي قام بدراسة حقلية Field Study لقبيلة الإيروكوا Iroquis وهي إحدى قبائل الهنود الحمر التي تعيش بالقرب من «نيويورك»، وقام بنشر هذه الدراسة سنة ١٨٥١. ودراسة «فرانز بواس» F. Boos لقبائل الباڤين Baffin في كولومبيا البريطانية سنة ١٨٨٣، وكان أغلب الباحثين خلال تلك الفترة يأنفون من التوجه لمخالطة أبناء الشعوب البدائية، وقد كان ذلك هو حال «سير جيمس فريزر» S.J.Frazer ، وهو أول عالم يحصل على لقب أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية من جامعة ليفربول في بريطانيا سنة ١٩٠٨. ولم يكن أحد من الباحثين خلال القرن الماضي متخصصاً في دراسة المجتمع بالمعنى الأكاديمي الدقيق، فقد كان «مين» و«ماكلينان» و«باخوفن» يشتغلون بالمحاماة، وكان

«فوستيك دي أولانج» مؤرخاً للعصور الوسطى، وكان «سبنسر» فيلسوفاً وكان «تايلور» باحثاً في علم اللغة، بل أن «فريزر» نفسه وهو أول أستاذ لذلك العلم كان متخصصاً في العلوم الطبيعية، وكانت رحلته إلى قبائل البافين هي نقطة تحول اهتمامه إلى الدراسات الاجتماعية.(١٦)

وقد بدأت الدراسات الحقلية أو الميدانية في مجال الأنثروبولـوجيا الاجتماعية في أمريكا بدراسة «بواس» لقبائل «البافين»، أما في انجلترا فقد بدأت ببعثة جامعة كمبردج إلى منطقة مضايق «توريس» Torris Straits في المحيط الهادي في عامي ١٨٩٨ و١٨٩٩، وتعد هذه البعثة نقطة تحول هام في الدراسات الانثروبولوجية، لأنه قد ترتب عليها ظهور أمرين مترابطين هما:

(أ) ضرورة التخصص في إجراء الدراسات الانثروبولوجية.

(ب) النظر إلى التدريب والخبرة التي تكتسب من الدراسات الميدانية أو الحقلية على أنه أساس ضروري لطلاب ذلك العلم والمشتغلين به.

ولكن هذه الدراسات الحقلية المبكرة كانت تعاني من بعض المشكلات والمآخذ التي حاولت الدراسات التالية التخلص منها، ويمكن أن نوجزها فيما يلي:

(أ) قصر مدة الدراسة الحقلية، فقد كانت تستغرق سنة واحدة.

(ب) جهل الباحثين بلغة الأهالي، مما يضطرهم إلى الاستعانة بالمترجمين الامر الذي يحول دون الاحتكاك المباشر بالأهالي ومعايشتهم معايشة كاملة.

(حـ) عدم توطيد العلاقة بين الباحث والأهالي، ويمكن إرجاع هذا إلى قصر المدة والجهل باللغات المحلية.

(د) إن أغلب هذه الدراسات كانت تركز على المشكلات الاثنولوجية والسيكولوجية، بقدر أكبر من تركيزها على الجوانب السوسيولوجية.

وقد تتالت بعد ذلك الدراسات الحقلية من جانب علماء اتجهوا إلى الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية على الرغم من أنهم ينتمون إلى فروع

عملية أخرى. ومثال ذلك «رفرز» الذي تخصص في علم النفس، و«راد كليف براون» الذي كان متخصصاً في الأخلاق وعلم النفس التجريبي و«مالينوفسكي» الذي كان متخصصاً في العلوم الطبيعية... الخ. وقد كان «رفرز» ضمن أعضاء بعثة جامعة «كامبردج» إلى مضايق توريس. واتجه بعد عودته من هذه البعثة الى دراسة مجتمع التودا Todas في جنوب الهند خلال عامي ١٩٠١، ١٩٠٢، ونشر تقرير الدراسة سنة ١٩٠٦. وقد أشار «ريفرز» في مقدمة دراسته أن هدفه من نشر الكتاب لا يتمثل في تسجيل عادات أبناء ذلك المجتمع ونظمهم فحسب، ولكنه يتمثل كذلك في توضيح المنهج الانثروبولوجي الذي طبقه، خاصة وأن الأنثروبولوجية الاجتماعية تحتاج- في نظره- إلى منهج دقيق لجمع المادة من الميدان وبيان أسلوب تسجيلها. وقد قام «رفرز» بدراسة كل ما كتب عن مجتمع التودا قبل سفره، واعتمد في جمع المعلومات على ملاحظته المباشرة للحياة الاجتماعية، كما استخدم طريقة خاصة لدراسة علاقات القرابة وهي الطريقة الجينولوجية، وقد اضطر إلى الاستعانة بالمترجمين لعدم إلمامه بلغة الأهالي.

وقد قام «راد كليف براون» بدراسة حقلية لجزر الأندمان The Andaman Islands التي تقع شرق ساحل مدراس الهندي، وكانت - وقت إجراء الدراسة (من ١٩٠٦ - ١٩٠٨) - تابعة للهند سياسياً. وقد أوضح «براون» أنه قام بقراءة كل ما كتب عن المنطقة سواء من الرحالة أو العسكريين البريطانيين الذين عملوا بها من قبل الحكومة البريطانية. وأشار إلى أنه أستعان في بعض الأحيان بالمترجمين «واعتمد في جمع المعلومات على المعايشة الكاملة لأهالي مجتمع البحث على مدى سنتين، كما اعتمد على الإخباريين Informants، خاصة بالنسبة لمعرفة طبيعة التنظيم السائد داخل الجزيرة قبل الغزو الاستعماري. وقد رفض السير وراء كتاب القرن الماضي الذين حاولوا إعادة تركيب أو تصور ماضي المجتمع من خلال التاريخ الظني أو الافتراضات التاريخية غير القائمة على أساس موضوعي ثابت. وأشار «براون» في كتاباته المختلفة إلى ضرورة قيام الباحث الحقلي، بالإطلاع على النظريات السوسيولوجية الحديثة، والتي يمكن أن

توجههم إلى ملاحظة أو دراسة جزيئات أثناء العمل الحقلي، قد يغفل عنها الباحث. وكانت الهدف الأساسي من دراسة «براون» للأندمان هو التعرف على طبيعة التنظيم الاجتماعي لذلك المجتمع. ونشر نتائج تلك الدراسة في كتاب ظهر سنة ١٩٢٢ بعنوان «سكان جزر الأندمان» The Andaman Islanders.

وفي سنة ١٩٠٩ قام «سلجمان» G. G. Seligman (وهو طبيب بريطاني شارك في بعثة جامعة كمبردج) بدراسة عدة مناطق في السودان، خاصة قبائل «الشيلوك» Shilluk والدنكا Dinkaوالنوير Nuerوالأزاندي Azandiوالباري Bari واللوتوكو Lotokoوالنوبا Nubaودارفور Darfurوقد استمرت هذه الدراسة على فترات حتى سنة ١٩٢٢. وقد قام بهذه الدراسة بدعوة من حكومة السودان أو بالتحديد من مدير التعليم بالسودان بهدف الكشف عن عادات وتقاليد ومعتقدات ولغات وتصورات ونظم هذه المجتمعات، حتى يمكن للحكام البريطانيين ممارسة مهامهم استناداً إلى فهم موضوعي للمنطقة. واهتم هذا الباحث بالمعتقدات الدينية وأسلوب التنظيم الاجتماعي السائد داخل المجتمع ونظام القرابة والزواج والشعائر الجنائزية. ولم يتمكن «سلجمان» من إكمال مهمته فأوكلها إلى تلميذه «بريتشار». واعتمد «سلجمان» في جمع المعلومات على الإطلاع على الكتابات التي ألفت عن المنطقة، بالإضافة الى الملاحظة المباشرة والاستعانة بالإخباريين وبالإحصاءات الرسمية، كما استعان بالطريقة الجينالوجية لمعرفة سلاسل الأنساب.

ويؤكد «إيفانز بريتشارد» في كتابه عن الأنثروبولوجيا الاجتماعية أن دراسة أستاذه «مالينوفشكي» لجزر التروبرياند Trobriand التي تقع شرق غينيا الجديدة بالقرب من استراليا، في المدة بين ١٩١٤ـ١٩١٨، منحت الدراسات الانثروبولوجية دفعة قوية إلى الأمام. فقد كانت هذه الدراسة بمثابة نموذج للدراسات الأنثروبولوجية الناجحة، وذلك لأنها تتميز بالخصائص التالية:

(أ) طوال الفترة التي قضاها الباحث داخل مجتمع البحث، حيث بلغت حوالي أربع سنوات.

(ب) استخدام لغة الأهالي في الدراسة وجمع المعلومات، فقد حرص الباحث على تعلم اللغة الوطنية للأهالي.

(جـ) الدراسة المركزة Intensive لمجتمع البحث، أو الدراسة المتعمقة لجوانب الحياة الاجتماعية.

(د) كان «مالينوفسكي» هو أول باحث يعيش مع أهالي مجتمع البحث، وبطريقتهم الخاصة طوال فترة الدراسة، من أجل أن تتاح له الفرصة الواقعية لدراسة الحياة الاجتماعية بأسلوب موضوعي. وقد أشار «مالينوفسكي» إلى أهمية المخالطة المستمرة للاهالي والابتعاد قدر الإمكان عن الاختلاط بالمستوطنين البيض، وعدم الاعتماد على آراء المبشرين أو رجال الحكم التي غالباً ما تتسم بالتحيز. يضاف إلى هذا أن وجود الباحث وسط الأهالي سوف يضطره إلى تكوين صداقات معهم الأمر الذي يحكم العلاقة بينه وبينهم وبالتالي يتاح له الفرصة للحصول على معلومات أكثر وأعمق وأكثر واقعية عنهم.

(هـ) وقد كان مالينوفسكي على علم بالنظريات المطروحة في مجال الانثروبولوجيا، وقد أشار إلى ضرورة تسليم الباحث بمثل هذه النظريات فقد كانت نظريات المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع ونظرية بعض الباحثين مثل «فريزر» ذات أهمية كبرى للباحثين الحقليين.

(و) الاعتماد على قراءة ما كتب عن المنطقة، والملاحظة، وتوجيه الأسئلة للاخباريين. ولكنه لم يكن يأخذ تلك المعلومات التي يدلى بها هؤلاء الإخباريين على أنها قضية مسلم بها، حيث لاحظ أن بعضهم يجيب بذكر النماذج المثالية للسلوك أو ذكر ما يجب أن يكون عليه سلوك الأهالي ولا يصفون مثل هذا السلوك كما هو ممارس فعلا. ولكنه مع هذا وجد نفسه مضطراً إلى الاعتماد الكلي على معلومات الإخباريين، خاصة في بعض الموضوعات التي استحال عليه ملاحظتها مع ملاحظة مباشرة مثل السلوك الجنسي بين أعضاء المجتمع.

(ز) وقد أتاحت له الدراسة المركزة على مدى فترة طويلة أن يخرج لنا مجموعة كبيرة من الدراسات، التي تعالج كل منها، موضعاً محدداً مثل الجريمة أو

الحياة الجنسية أو النظام الاقتصادي . . . الخ .

وقد تتابعت بعد ذلك الدراسات الحقلية سواء في المجتمعات البدائية مثل دراسة «بريتشارد» للنوير والازاندي ، أو دراسة «ريموند فيرث» R. Firth لمجتمع «تيكوبيا» أو في المجتمعات القروية مثل دراسة «ردفيلد» لبعض المجتمعات القروية في المكسيك، ودراسة «أوسكارلويس» لقرية «تيبوزتلاند» للتدرج الطبقي في بعض المجتمعات المحلية الأمريكية باستخدام طريقة البحث الفزيقي .

ويمكن أن نستنتج من كل ما سبق أن هناك مجموعة من الشروط التي يجب أن تتوافر حتى يمكن أن تكون هناك دراسة أنثروبولوجية حقلية ناجحة ، نوجزها فيما يلي :

(أ) الالمام بالنظريات الأنثروبولوجية المطروحة، وبأساليب الملاحظة المنهجية السليمة .

(ب) أن يحدد الباحث الهدف من الدراسة في صيغة سؤ ال أو جمله خبرية معينة يستهدف البحث اختبار مدى صحتها .

(حـ) القدرة على التحليل البنائي (سوف نوضح فيما بعد المقصود بذلك) .

(د) معايشة أهالي المجتمع المدروس على مدى فترة زمنية تتراوح بين سنة وثلاث سنوات ، حتى يتمكن من ملاحظة سلوك الأهالي على مدار السنة على أقل تقدير، إلى جانب تكوين علاقة وثيقة مع الأهالي تمكنه من الحصول على معلومات موضوعية .

(هـ) استخدام لغة الأهالي في الدراسة، ضماناً لدقة المعلومات، ولتحقيق التفاعل المباشر مع الأهالي .

(و) الاندماج الكامل مع الأهالي، بحيث لا يؤدي وجوده الى خروج الأهالي عن سلوكهم المألوف المراد دراسته .

(ز) وإذا كان هدف الباحث دراسة أحد النظم الاجتماعية كالنظام الاقتصادي أو السياسي أو الديني مثلاً، فإنه على الباحث ألا يقتصر على دراسة هذا النظام فحسب، وإنما عليه أن يقوم بدراسة مركزة لكافة ملامح الحياة الاجتماعية داخل المجتمع نتيجة لتشابك النظم والتساند الوظيفي بينها. وله بعد ذلك الحرية في إخراج الدراسات التخصصية التي يراها:

(ح) على الباحث أن يتجاوز مرحلة الوصف التي وقف عندها كتاب القرن الماضي، إلى مرحلة التحليل التكاملي للحياة الإجتماعية، وخاصة وإنه لم يعد هناك انفصال بين جامع المعلومات وبين المحلل كما كان الحال في القرن الماضي.

ومثال هذا أنه إذا قام أحد الدارسين ببحث وظيفة الأساطير أو وظيفة المعتقدات الدينية. أو وظيفة العمليات السحرية، أو وظيفة القانون... إلخ. في مجتمع بدائي معين، وخرج من هذه الدراسة إلى أن المعتقدات الدينية تقوم بوظيفة أو بدور محدد داخل المجتمع الذي درسه، فإن هذه النتيجة يمكن أن تكون فرضاً قابلاً للتحقيق العلمي من خلال دراسات حقلية تالية، يقوم بها الباحث نفسه، أو يقوم بها غيره من الباحثين. وهكذا فان البحث الأنثروبولوجي الحديث ينصب على مشكلات معينة أو يقوم على أساس تحقيق فروض محددة.

وثمة ملاحظة أخرى على جانب كبير من الأهمية وهي كيفية استخدام العلماء الأوائل والمحدثين للمنهج المقارن. فقد كان العلماء الأوائل يقرءون كثيراً عن نظام معين كالنظام الديني أو النظام العائلي عند الشعوب البدائية من خلال ما يعرضه الرحالة والحكام والمبشرون. ثم كانوا يحاولون عقد مقارنات بين النظام الواحد كما يمارس عند أكثر من شعب، ويخرجون من ذلك إلى اصدار التعميمات عن طبيعة النظام المدروس، مثل القول بأن الشعوب البدائية لا تعرف نظام الزواج الأحادي الزوج والزوجة (المونوجامي) على إعتبار أن هذا النوع من الزواج يمثل مرحلة متقدمة لم تعرفها الشعوب البدائية (وكشفت بعض الدراسات الحديثة مثل دراسة «مالينوفسكي» لجزر «التروبرياند» عن خطأ هذا

التعميم وشيوع نموذج الزواج الأحادي لدى أبناء هذه الجزر). ولكن المحدثين يرفضون هذا النوع من المقارنات لسببين أساسيين هما:

(أ) أن محاولة انتزاع أحد النظم من سياقه الإجتماعي يفقده مغزاه معناه والنظام أو السمعة أو العنصر الثقافي داخل مجتمع معين، قد يؤدي وظيفة تختلف تماماً عن وظيفته- هو نفسه- داخل مجتمع آخر. ومثال هذا أن الأشياء التي يلبسها الناس- خاصة النساء- في صدورهم كالصليب أو الأشكال المختلفة، توجد لدى عدة شعوب. ولكنها عند بعض الشعوب البدائية كانت ترمز إلى طوطم العشيرة التي ينتمي إليها الشخص، أو إلى طبقته الإجتماعية بعكس الحال عندنا في المجتمع الحديث، حيث تؤدي وظيفة الزينة أو التبرك.

ويمكن القول أن نظام تعدد الزوجات يوجد في بعض المجتمعات البدائية. وبوجه عام نستطيع القول بأن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة. تختلف عن الدراسات الأنثروبولوجية المبكرة. من حيث الهدف والمنهج والموضوع.

أولاً: من حيث الهدف:

سبق أن أشرنا إلى أن الدراسات المبكرة كانت أقرب إلى الإثنولوجيا، منها إلى الدراسات الأنثروبولوجية بالمعنى الحديث. حيث كانت تهدف إلى كشف المراحل التطورية للنظم الاجتماعية وللمجتمعات الإنسانية. ومعرفة القوانين التي تحكم هذا التطور. والتي تتجاوز حدود الزمان والمكان. وعلى العكس من ذلك فإن الدراسات الحديثة في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية تهدف أساساً إلى بيان التركيب البنائي للمجتمع. أي توضيح النظم والجماعات والعلاقات والقيم الأساسية السائدة داخل كل مجتمع على حدة. والكشف عن وظيفة كل نظام من النظم العاملة داخله مثل النظام الديني أو السياسي أو الإقتصادي:

ثانياً: من حيث المنهج ومستوى التفسير:

أوضحنا في الفقرات السابقة كيف أن الدراسات الأنثروبولوجية المبكرة كانت تعتمد على إعادة تصور تاريخ النظم والمجتمعات بهدف معرفة مراحلها

التطورية وهذا هو ما اضطر العلماء الأوائل إلى الاستعانة بالمناهج التاريخية، أو بنوع معين منها وهو ما يسمى التاريخ الفرضى أو الظنى. إلى جانب الاستعانة بالمناهج السيكولوجية. كعامل مساعد يوصلهم إلى معرفة الملابسات النفسية التي أدت بالإنسان الأول إلى تبني بعض المعتقدات أو الإيمان بالأرواح أو الكائنات الغيبيـة أو بالسحـر، وعلى العكس من ذلـك فان المشتغلين بالأنثروبولوجيا الاجتماعية من المحدثين والمعاصرين يرفضون تماماً الاستعانة بالتاريخ الظني أو بأساليب التأويل أو التفسير السيكولوجي. على أساس أن الدراسة الأنثروبولوجية للمجتمع يجب أن تبدأ بفرض علمي أو بهدف الكشف عن طبيعة التنظيم البنائي للمجتمع. ويلي ذلك القيام بالدراسة الحقلية أو الميدانية التي يجب أن تفسر نتائجها في ضوء النظريات المطروحة في التراث الانثروبولوجي على أن هذه الدراسة الميدانية يمكن اعتبارها بمثابة اختبار الفروض الموجهة للدراسة. وللنظريات المطروحة ذاتها. حيث يمكن استناداً على نتائج الدراسة الحقلية إعادة النظر في بعض النظريات سواء بالحذف أو الإضافة أو التعديل. ثم إن الدراسة الميدانية يمكن أن تكشف عن مجموعة من التصورات أو الأفكار التي تشكل فروضاً يجب على الدراسات التالية اختبارها. كالأزاندي والتروبرياند مثلا. كما يوجد عند المسلمين في مختلف بقاع العالم. ولكن وظيفته الاجتماعية تختلف اختلافاً كبيراً في الحالتين. فعند الشعوب البدائية قد يكون التعدد رمزاً على المكانة الاجتماعية أو القوة أو الطبقة. . . إلخ أما هو في النظام الإسلامي فانه يمثل ضرورة لأغراض تتعلق بعدم كفاءة الزوجة الأولى سواء من ناحية الإنجاب أو من نواح أخرى يقررها المشرع. ولعل هذا هو ما جعل العلماء المحدثين يستخدمون المنهج المقارن بأسلوب جديد. وهو المقارنة بين نماذج اجتماعية كاملة وليس بين سمات أو نظم جزئية.

ثالثاً: من حيث الموضوع:

يكشف استعراضنا السريع لتاريخ البحث الأنثروبولوجي أن أغلب علماء القرن الماضي كانوا يركزون على دراسة العناصر الثقافية الجزئية كما تبرزها كتابات الرحالة والمبشرين والحكام. مثل المعتقدات والعادات والقانون والزواج

والسحر والأساطير. . . إلخ. وقد كانوا في ذلك يقتصرون على تسجيل المعلومات الأثنوجرافية. فكان شاغلهم هو الوصف دون التحليل. وما زال لهذا الاتجاه في الدراسات الأنثروبولوجية أنصاره من المحدثين والمعاصرين. وهم أنصار الإتجاه الثقافي خاصة في أمريكا. مع فارق أنهم يستقون المادة الأثنوجرافية من واقع المجتمعات المدروسة من خلال البحث الحقلي. إلى جانب تخليهم عن النزعة المعيارية وإصدار أحكام قيمية كما كان يفعل علماء القرن الماضي. غير أن هناك إتجاهاً حديثاً آخر يقف في مواجهة هذا الاتجاه الثقافي. حيث يهتم بالتحليلات البنائية والوظيفية للمجتمع. ويتجاوز أنصار هذا الاتجاه الأخير مرحلة الوصف إلى مرحلة التحليل. الأمر الذي يتطلب نوعاً معيناً من التجريد. ليس هو التجريد الفلسفي. ولكنه تجريد يعتمد على الدراسة التحليلية للمادة الإثنوجرافية التي يجمعها الباحث من الميدان. ويذهب «بريتشارد» إلى أن الدراسات الحديثة أصبحت أقل طموحاً من الدراسات المبكرة في ميدان الأنثروبولوجيا فقد كان علماء القرن التاسع عشر يهتمون ببحث قضايا عامة مثل المعنى الاجتماعي للدين عند الشعوب البدائية أو تطور فكرة المسئوليةلدى الجنس البشري. ولكن العلماء المعاصرين يرون أن مثل هذه القضايا لا يمكن تحقيقها بشكل نهائي من خلال دراسة أو اثنين، وهم بدلا من ذلك فإنهم يحاولون أثناء دراساتهم الحقلية دراسة قضايا أقل حجماً وأكثر تحديداً وقابلة للبحث الواقعي مثل الدور الذي تلعبه عبادة الأسلاف داخل المجتمعات الانقسامية، أو دراسة نظام الملكية أو وظيفة الدين داخل مجتمع بعينه. ويؤكد العلماء المحدثون أن هذا المدخل في فهم المجتمع هو المدخل الموضوعي.

الدراسة البنائية ومفهوم التجريد في الأنثروبولوجيا الإجتماعية:

سبق أن أشرنا إلى أن الدراسات الأنثروبولوجيا الحديثة تجري على مستوى معين من التحليل الذي يتجاوز العرض الوصفي للوقائع الثقافية المشخصة أو ما يطلق عليه إصطلاحيا المادة الأثنوجرافية. وهناك عدة مستويات للتجريد. فقد يتم على أساس دراسة أحد جوانب الحياة الإجتماعية أو نظام محدد من حيث بيان وظيفته وما يؤ ديه من دور داخل المجتمع، مع توضيح أوجه

الإرتباط والتساند الوظيفي بينه وبين بقية الجوانب أو النظم الأخرى داخل نفس المجتمع . وفي هذه الحالة لا يهتم الدارس بالجوانب الاجتماعية الأخرى داخل المجتمع ، إلا بتلك التي تتصل اتصالا وثيقاً بالجانب محل الدراسة . وقد يقصد بالتجريد الربط بين كافة التجريدات الجزئية المختلفة المستخلصة من الحياة الاجتماعية .

وقبل أن نضرب أمثلة على كل نوع من هذين النوعين من التجريد ، سوف نعرض لدراسة حقلية من النوع الوصفي التي لم يحاول صاحبها الارتفاع عن مستوى الوصف إلى مستوى التحليل البنائي ليوضح لنا الدور الوظيفي للظاهرة موضع الدراسة في خدمة الحياة الإجتماعية ككل داخل المجتمع المدروس . وهذه هي دراسة «برونسلاو مالينوفسكي» B. Malinowski لنظام التبادل الشعائري المعروف باسم نظام «الكولا» Kula في جزر «التروبرياند» التي عكف على دراستها لمدة أربع سنوات وأخرج عنها عدة دراسات من بينها الدراسة المعروفة بعنوان Argonauts of Western Pacific الذي نشره سنة **١٩٢٢** .(١٧) وتقع هذه الجزر شرق غينيا الجديدة بالقرب من قارة استراليا ، وتتكون من عدد من الجزر المورجانية تحيط بمستنقع كبير . ومجتمع التروبرياند مجتمع أموي Matrimonial ، حيث ينتسب الفرد إلى عشيرة أمه وليس إلى عشيرة أبيه ، وتربطه علاقة وثيقة بخاله ويرثه ولا يرث أبيه . ومن الغريب أن أبناء هذه الجزر يجهلون العلاقة البيولوجية بين الإبن وأبيه ، كما يجهلون العلاقة بين الجنس والإنجاب . فالأهالي يعتقدون بعدم وجود أية صلة بين الإبن والأب . وسوف نعود إلى هذه النقطة عندما نعرض لدراسة مالينوفسكي كنموذج للدراسات التي تمثل الإتجاه الأثنولوجي الثقافي الوصفي خير تمثيل . ونظام الكولا هو كما يذكر «مالينوفسكي» نظام لتبادل سلع غير اقتصادية أو على حسب تعبيره سلع طقوسية ، يتم خلالها تبادل العقود والأساور بين سكان جزر «التروبرياند» وسكان بعض الجزر المجاورة . وتنتقل العقود الصدفية الحمراء في مراكب في اتجاه واحد حول محيط الدائرة التي تنتظم الجزر ، بينما تنتقل الأساور الصدفية البيضاء في إتجاه عكسي . ولهذه السلع قيمة إجتماعية عالية ، من حيث أنها

تتعلق بمكانة الفرد الاجتماعية داخل المجتمع وبين أعضائه. فهذه المكانة ترتفع كلما زادت حصيلة الفرد من هذه السلع خاصة تلك التي يقيمها أعضاء المجتمع أكثر من غيرها. وبعد أن يحتفظ الفرد بهذه السلع لبعض الوقت يتنازل عنها لبعض الزملاء الممارسين لهذا النظام، وهو بهذا يزداد تقديراً بين أبناء المجتمع وتزداد مكانته علواً. ويرتبط كل فرد من المشاركين في هذا النظام بأفراد آخرين في الجزر الأخرى يجري معهم التبادل. ويترك قيمة السلع التي سوف يهديها الشخص لشريكه لتقديره الشخصي. وتتم هذه المبادلات من خلال مجموعة كبيرة من الإجراءات والطقوس الرسمية. وبعد أن تنتهي كافة الإجراءات يبدأ أعضاء المجتمعات المشاركة في نظام الكولا الدخول في صفقات يتم بموجبها تبادل سلع إقتصادية. ويعد «مالينوفسكي» من أنصار الإتجاه الوظيفي في دراسة الثقافة داخل النسق الإجتماعي. وهو يتصور النسق الإجتماعي على أنه مجموعة من الأنشطة أو الأفعال الإجتماعية المتعاقبة المتشابكة، لا على أنه مجموعة من التجريدات، ويظهر هذا بجلاء عند عرضه للأنشطة والإجراءات التي تتصل بنظام ورحلات الكولا. فرؤساء القرى هم الذين يشرفون على إعداد البعثات وهذه الرحلات تتطلب إعداد القوارب البحرية والإلمام بفنون الملاحة وبالتعاويذ السحرية التي يستخدمها أعضاء الرحلة لمواجهة ما يطرأ من مفاجآت ولانجاح هدف الرحلة... إلخ. ويذهب «مالينوفسكي» إلى أن كافة هذه الأنشطة المترابطة هي التي تكون النسق الإجتماعي المتعلق بالتبادل الشعائري وقد وجد الباحث أنه نتيجة لهذا التشابك بين مختلف الأنشطة المكونة لنظام الكولا، فإنه من الواجب عليه أن يقدم شرحا وافياً لإجراءات بناء القوارب وألوان السحر والتعاويذ والأساطير التي يستخدمها ويعتمد عليها المشاركون في النظام... إلخ: ولما كان رؤساء القرى هم الذين يشرفون على هذه الرحلات وعلى بناء القوارب، وهم الذين يحددون خط سير الرحلة ويوزعون العمل على المشاركين، فإنه وجد أنه من الضروري إعطاء فكرة عن رئاسة القرى والعوامل المؤدية اليها. فالرئيس يتمتع بلسلطة داخل المجتمع إستناداً على ما يتميز به من ثروة تفوق ثروة الرجل العادي. ويرتبط إتساع حجم الحدائق إلى تزوج الرئيس من عدد كبير من النساء اللائي يعملن في هذه

الحدائق . . . إلخ .

ولا يعتبر «مالينوفسكي» الكولا على أنها نوع من التجارة بالمعنى المألوف في الإقتصاد أو الاثنوجرافيا التقليدية، ولكنها نوع من التبادل الشعائري . وقد جاء كتاب مالينوفسكي السابق الذكر مليء بمثل هذا الوصف للجوانب الثقافية التي ترتبط بعملية التبادل الشعائري . وهذه الدراسة لم تستطع تجاوز الوصف ولم ترتفع فوق مستوى الوقائع العينية المحسوسة، لكي تصبح دراسة تكاملية بالمعنى الدقيق . ولعل عدم إتجاه «مالينوفسكي» إلى التجريد والتحليل جعله في نظر «ريتشارد» يغفل عما يمكن أن يكون أهم وظائف الكولا وهو التقريب بين الجماعات المستقلة المتمايزة من الناحية السياسية، من خلال المشاركة في نفس القيم الشعائرية .

وإذا ما إنتقلنا إلى نموذج من الدراسات التجريدية التي تركز على أحد جوانب الحياة الاجتماعية في علاقتها ببقية الجوانب الأخرى، فإننا نجد أن دراسة «مارجريت ميد» M. Mead عن مشكلات المراهقة لدى الفتيات في مجتمع «ساموا» Samoa وهو أحد المجتمعات البدائية التي قامت بدراستها تمثل هذا النوع من الدراسات خير تمثيل . وقد أودعت هذه الدراسة في كتابها بعنوان Growinig of Age in Samoa سنة ١٩٢٩[١٨] . وقد حاولت «ميد» في هذه الدراسة إلقاء الضوء على الاساس الحضاري والاجتماعي لمشكلة المراهقة لدى الفتيات داخل المجتمع الامريكي . فمشكلة المراهقة في أمريكا هي مشكلة تنجم عن طبيعة الظروف والقيود التي تفرضها الثقافة الأمريكية على الفتاة هناك، ولا تنجم عن طبيعة الظروف والتحولات البيولوجية ذاتها . والدليل على ذلك أنه لا توجد مشاكل اجتماعية تصاحب التحولات البيولوجية لمرحلة المراهقة لدى فتيات مجتمع «ساموا»* . وقد وجدت «ميد» أنه لدراسة هذا الموضوع أو ذلك الجانب من جوانب الحياة الاجتماعية، فإنه يجب دراسة عدة موضوعات أو جوانب أخرى ترتبط به مثل أسلوب تنشئة الفتاة في ذلك

* هذا تصوير شاذ قدمته «ميد» فالاسلام يحافظ على العفة وعلى الصحة النفسية والاجتماعية للفتيان من اطار القيم الاسلامية

المجتمع، ونوع الطفولة التي تعيشها الفتاة هناك، والمركز الاجتماعي الذي تحتله داخل الأسرة والمجتمع- سواء المجتمع المحلى أو العام- ونوع الحياة والعلاقات الجنسية لها. . . الخ. وهي عندما تتناول أي جانب من جوانب الحياة الاجتماعية، فإنها تحرص على توضيح العلاقة بينه وبين موضوع دراستها الأساسي وهي تنشئة الفتاة في مجتمع ساموا بهدف إلقاء الضوء على الدور الذي تلعبه الظروف الاجتماعية في تشكيل شخصية الفتاة المراهقة، ونوع رد الفعل الذي يصدر عن تلك الشخصية إزاء التغيرات الجسمية أو الفسيولوجية التي تصاحب مرحلة البلوغ. وقد كشفت هذه الدراسة عن عدم وجود مشكلات إجتماعية أو نفسية تعاني منها الفتاة في المجتمع المدروس نتيجة لعدة عوامل تتعلق بالعلاقات الجنسية المتعددة التي تمارسها الفتاة قبل الزواج، وطبيعة التطلعات التي تسيطر على عقل الفتاة هناك بعد الزواج. فالفتاة في ذلك المجتمع تحاول أن تعيش لأطول فترة ممكنة قبل الزواج. فالفتاة في ذلك المجتمع تحاول أن تعيش لأطول فترة ممكنة قبل الزواج، مع أكبر عدد ممكن من الشبان العشاق، ثم تتزوج بعد ذلك داخل قريتها لتعيش وسط أقاربها وتحاول إنجاب أكبر عدد ممكن من الأبناء. وبقول آخر فإن مرحلة المراهقة هناك تمثل إمتداداً لنفس الميول والرغبات السابقة. ولا تمثل مرحلة إنتقال مفاجىء وبالتالي لا تؤدي إلى أي نوع من الصراع أو الاجهاد والتوتر، خاصة وأن الفتاة في «ساموا» تتميز بإنعدام العواطف الشخصية والقيم المتصارعة، فهي لا تهتم بإنسان معين أو لشيء معين إهتماماً عميقاً، كما أنها لا تعلق آمالا قوية بشخص بعينه. فالثقافة في «ساموا» هي التي تجعل من مرحلة المراهقة، مرحلة خالية من الصراعات، لأنها ثقافة تخلو من القيم المتصارعة والولاءات المتضاربة فهي ثقافة متجانسة، فالجميع يؤمنون بنفس القيم والمعتقدات، ويسلكون طبقاً لنفس المعايير وإنعدام الصراع أو التناقض القيمي، يجنب الفتاة هناك مشكلة الإختيار والمفاضلة والمقارنة، وبالتالي يجنبها التمزق النفسي والصراع الداخلي.

وعلى العكس من ذلك تماماً نجد أن الثقافة الأمريكية مليئة بالتناقضات القيمية والمعيارية والسلوكية، الأمر الذي ينعكس على شخصية الفتاة المراهقة

هناك وتخلص «ميد» من هذه الدراسة إلى أن التغيرات الفسيولوجية المصاحبة لمرحلة البلوغ هي هي في «ساموا» أو في الولايات المتحدة الأمريكية أما لماذا تمثل هذه المرحلة الفسيولوجية مشكلة اجتماعية ونفسية لدى الفتاة الأمريكية، بينما تمثل امتداداً عادياً لما قبلها من مراحل وتخلو تماماً من الصراعات لدى الفتاة في ساموا، فإن مرجع هذا هو طبيعة ومضمون الثقافة وأسلوب التنشئة الاجتماعية في كلا المجتمعين.

وتعطينا دراسة «إيفانز بريتشارد» لنسق الأفكار والمعتقدات السائدة داخل أحد المجتمعات الإفريقية مثالا ثانيا على نوع التجريد المقصود لدى انصار الإتجاه البنائي الوظيفي في الأنثروبولوجيا الإجتماعية المعاصرة فقد قام بدراسة «العين الشريرة والعرافة والسحر عند الازاندي».

Witchcraft, Oracle and Magic among the Azande(١٩)

وأخرج لنا دراسة بهذا العنوان سنة ١٩٣٧. وقد حاول «بريتشارد» خلال هذه الدراسة إثبات خلو النسق الاجتماعي لمجتمع الازاندي من التناقض وأن الأفكار الغريبة بالنسبة لنا، يمكن تفسيرها وفهمها وتبريرها في ضوء طبيعة البناء والنظم الاجتماعية السائدة داخل نفس المجتمع المدروس. فأعضاء مجتمع الأزاندي يرجعون كل الكوارث والشدائد والمصائب التي تحل بالأفراد إلى فعل العين الشريرة Witchcraft. وهم مثلهم مثل العديد من أبناء شعوب وسط وغرب إفريقيا، يؤمنون بأن بعض الناس لا يهم القدرة على جلب الضرر والأذى بالأخرين بواسطة ما يتسمون به من عين شريرة، وهي في نظرهم خاصية عضوية، أو هي مادة معينة توجد داخل أجسام بعض الأعضاء (من أصحاب العين الشريرة) وهم يطلقون عليها إسم «مادة المانجو» Mangu. ويذهب أعضاء ذلك المجتمع إلى أن هذه المادة توجد في منطقة الكبد. (وهم يعرفون مواقع أعضاء الجسم الإنساني لأنهم كانوا في الماضي يقومون بتشريح جثث الموتى) ويؤكد الأزاندي أن العين الشريرة ظاهرة تنتقل بين الناس بالوراثة. و«المانجو» يصيب الأخرين أو الضحية من خلال «نفس» أو «روح» المانجو وهو ما يطلقون عليه Mbisima. وتنطلق هذه الروح إلى الضحية فتصيبه نهاراً أو

ليلاً. ولما كانت هذه العين الشريرة ظاهرة عضوية، فإنها تكون لدى الأطفال (الذين تنتقل إليهم بالوراثة) ضعيفة غير فعالة. ثم تنمو مع نموهم الجسمي فتصبح فعالة لدى الكبار الراشدين. ويعتقد الأزاندي بأن هناك وجهة معينة يجب على صاحب العين الشريرة أن يحددها لروح المانجو حتى تحقق مفعولها.

وبقول آخر فإن صاحب هذه العين يجب أن يحدد ضحيته، وأن يحدد المسار الذي يجب على الروح أن تسلكه حتى تصل إلى تلك الضحية. وإذا لم يتم هذا التحديد المكاني فإن الروح الشريرة تذهب إلى بيت الضحية، فإذا لم تجده داخلها تعود دون أن تقوم بوظيفتها. ويؤمن الأزاندي بأن المدى المكاني للعين الشريرة قصير نسبياً. ولهذا فإن الشخص إذا مرض أو أصيب بكارثة، فإنه يبحث عن صاحب العين الشريرة في النطاق المكاني القريب من الموقع الذي حدثت له فيه المشكلة. ولعل مما يؤيد صحة هذا الرأي أن الزوجة إذا مرضت أثناء زيارتها لوالديها فإن أقاربها يبحثون عن صاحب العين الشريرة في النطاق المكاني لمنزل والدها وليس في النطاق المكاني لمنزل زوجها، كذلك فإن الشخص الذي يزمع السفر إلى أحد الأماكن ويخشى من أن يقع ضحية العين الشريرة، فإنه يسافر ليلاً في سرية تامة بعيداً عن أنظار وسمع أعدائه. وإذا ما تنبه هؤلاء الأعداء إلى سفره، فإنه سوف يكون على مدى بعد مكاني لا تستطيع عيونهم الشريرة أن تصل اليه بالفعالية المؤثرة، ولعل هذا هو ما يفسر التباعد المكاني بين مساكن الأهالي هناك، كذلك يفسر مقاومة الأهالي لمحاولة الحكومة السودانية إسكانهم في معسكرات لأغراض صحية، وهي ملاحظة مرض النوم الذي ينتشر بينهم.

وعندما يصاب الشخص بالعين الشريرة، فإن هناك نظاماً محدداً يجب على الضحية اتباعه وفق خطوات معينة. فعلية أن يلجأ إلى أحد العرافين أو من لديهم القدرة على التنبؤ، ويطلب إليه أن يعين له الشخص الذي تسبب في إيذائه. وهناك تسلسل معين لهؤلاء العرافين، حيث تتفاوت أهميتهم، حتى أن الأحكام التي يطلقها بعضهم لا يعقبها إتخاذ أية إجراءات إلا إذا صدق عليها أحد العرافين الذين يستخدمون السم في تنبؤاتهم، على أساس أن أرقى مراتب

العرافين هم عرافو السم.

وتتفاوت مراتب عرافي السم أنفسهم على حسب ما يشغلونه من مراكز اجتماعية. فكثيراً ما تنتقل الحالة الواحدة من عراف لآخر أعلى منه- كما هو الحال عندنا عندما تحال القضية من المحكمة الابتدائية إلى الاستئناف- حتى يصل الأمر إلى عراف السلطان الذي يصدر الحكم النهائي الذي لانقض فيه ولا إبرام. ويقوم عراف السم بإحضار «دجاجة» ويحضر العراف نوعاً معيناً من السم يحضرونه خصيصاً من الكنغو البلجيكي، ويجلس على الأرض ويضع الدجاجة تحت رجله. ويجلس السائل (الشخص الذي يستشير السم) على بعد بسيط منه. ويبدأ العامل الخاص بإعداد السم في وضع السائل المذاب السم في داخل فم الدجاجة، ثم يهزها حتى تشربه، ويكرر ذلك ثلاث أو اربع مرات، وفي كل مرة يلقي السائل على السم الذي بداخل الدجاجة السؤال التالي: إذا كان ذلك هو الذي وقع فعلا، فإني أطلب إليك أيها السم العراف أن تقتل الدجاجة، أو يوجه السؤال المعاكس، وهو: إذا كان ذلك خطأ (الفرض) فإنني أطلب إليك أيها السم العراف ألا تقتل الدجاجة. وفي آخر مرة يطلب السائل من عامل السم أن يلقي الدجاجة على الأرض من أعلى. فإذا ماتت الدجاجة، كان ذلك دليلاً على صحة فرض السائل (بأن صاحب العين الشريرة الذي أصاب الضحية هو فلان مثلا). ويذكر «بريتشارد» أن الدجاج كان يتفاوت من حيث احتماله للسم، فهناك ما يموت بعد الجرعة الأولى أو الثانية أو الثالثة، وهناك دجاج لم يكن يتأثر بالسم على الإطلاق.

الإتجاه البنائي ومفهوم البناء الاجتماعي:

يعد الإتجاه البنائي نتيجة من نتائج تبني الإتجاه الوظيفي في العلوم الاجتماعية. . ويعكس هذا الإتجاه نزعة تكاملية في دراسة المجتمع في نظر أنصار هذا الإتجاه- عبارة عن بناء متكامل أو نسق يتألف من أجزاء أو مكونات متفاعلة متساندة أو متبادلة الاعتماد فلكل مجتمع نظام اقتصادي وسياسي وأسرى وديني وتربوي وترويحي. . . الخ.

ولكل مجتمع مجموعة من الجماعات الرئيسية كالعائلة ورجال الدين

والحكام . . . الخ . وهناك مجموعة أو شبكة من العلاقات بين النظم بعضها وبعض وبين الجماعات والتنظيمات الاجتماعية المختلفة التي توجد داخل المجتمع ومهمة الباحث الأنثروبولوجي في الدراسة الكشف عن هذه الإرتباطات المختلفة بين مكونات المجتمع وعن محصلة هذا الإرتباط وهو ما يطلق عليه بناء المجتمع .

ويمكن إرجاع أصول الإتجاه للبنائي الوظيفي في الدراسات الإجتماعية إلى «مونتسكيو» وهو باحث فرنسي وجد في القرن السابع عشر وقد حاول هذا المفكر دراسة القوانين داخل المجتمع ، فوجد أنه يستحيل علينا فهم القوانين ما لم نفهم أوجه الإرتباط المختلفة بين النظام القانوني داخل أي مجتمع وبين النظم السياسية والاقتصادية والعادات والدين والتقاليد السائدة داخله. كذلك فقد أوضح أن هناك علاقة بين القانون وبين الظواهر السكانية مثل حجم المجتمع والظواهر الجغرافية كالمناخ . ولعل هذا هو ما جعل أحد علماء الأنثروبولوجيا المشهورين في بريطانيا وهو «براون» يؤكد أن مونتسكيو هو أول من وضع أسس علم الاجتماع المقارن ، وأول من صاغ الفكرة الأساسية لما نطلق عليه النسق الاجتماعي .

كذلك فإن دراسات كل من كومت» و«دوركيم» ساهمت في ظهور فكرة الإتجاه البنائي في الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة فقد أوضح «كومت» أن علم الاجتماع ينقسم الى قسمين- الأول دراسة المجتمع في حالة ثباته واستقراره (الاستاتيكا الاجتماعية) . . . والثاني «دراسة المجتمع في حالة تغيره الاجتماعي ، ويمكن لنا أن نفهم المجتمع فهما تشريحيا ببيان النظم أو الظواهر الاجتماعية القائمة داخله ، والوقوف على العلاقات المتبادلة بينهما ويتم القسم الأول بما يطلق عليه قانون . . التوافق الاجتماعي بين النظم وهو يؤكد على وجود ارتباط اجتماعي أو تساند بين كافة مكونات المجتمع أما «دوركيم» فقد تحدث عما أطلق عليه «المورفولوجيا الاجتماعية» وهي تقابل ما نطلق عليه اليوم البناء الاجتماعي .

وكذلك فقد ساهمت كتابات «سبنسر» وغيره من أنصار فكرة المماثلة بين

المجتمع والكائن الحي في ظهور فكرة البناء الاجتماعي كذلك ظهرت أهمية مفهوم البناء الاجتماعي نتيجة لظهور الدراسات الحقلية أو الميدانية التي اتجه بعض علماء الاجتماعي والأنثروبولوجيا إلى القيام بها، داخل مجتمعات صغيرة الحجم قليلة السكان نسبياً، كوسيلة لفهم المجتمع الإنسان في عمومه. وقد اتضح لهؤلاء الباحثين أن الحياة الاجتماعية داخل أي مجتمع عبارة عن نسيج متماسك من العلاقات الاجتماعية- فكما أن للجماد بناؤه، وللقصيدة بناؤها وللإنسان بناؤه- كذلك فإن للمجتمع بناؤه المتميز.

أسباب ظهور الإتجاه البنائي في انجلترا:

يمكن لنا أن نرجع سبب ظهور التيار البنائي في الدراسات الأنثروبولوجية البريطانية إلى عدة أمور أهمها ما يلي:[٢٠]

(أ) **طبيعة الأنثروبولوجيا ذاتها كعلم**: فقد كانت الأنثروبولوجيا تهتم في البداية بنماذج الحياة البسيطة في مجتمعات صغيرة بسيطة التكوين قليلة السكان- وحتى بعد أن امتدت الدراسات الأنثروبولوجية لتشمل مجتمعات أكثر تعقيداً كالمصانع الحديثة أو المدن أو القرى فإنها احتفظت بطابعها كدراسة تكاملية للمجتمع.

(ب) طبيعة المجتمعات التي اهتم علماء بريطانيا بدراستها:

وهي المجتمعات التقليدية في أفريقيا. فالمجتمعات في هذه المنطقة ذات طابع قبلي منعزل فالقبيلة هناك تؤلف مجتمعاً مغلقاً، أو وحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية. وتكاد لا تكون لها صلات مع المجتمعات القبلية المجاورة (حتى تلك التي تنتمي إلى نفس مجموعتها السلالية) إلا في أضيق الحدود. وهذا هو الذي سهل مهمة الباحث في دراسة قبيلة واحدة أو مجتمع واحد، والتعرف على نظمه وعاداته والممارسات اليومية داخله والتعرف على طبيعة التساند التوظيفي والاعتماد المتبادل، أو العلاقات المتبادلة بين هذه النظم.. وهذا هو جوهر مفهوم البناء الاجتماعي.

أسباب ظهور الاتجاه الثقافي في أمريكا:

وإذا كان رواد الأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا في القرن العشرين تبنوا الاتجاه البنائي الوظيفي في دراسة المجتمعات، فإننا نجد أن علماء الآنثروبولوجيا في أمريكا يركزون على دراسة الثقافة وليس البناء الاجتماعي. ويمكن لنا أن نفسر هذا الاختلاف في ضوء طبيعة المجتمعات التي اتجه الرواد الأوائل في أمريكا إلى دراستها- فقد كانت قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية- وهي مجاورة لهم- هي ميدان الدراسات الحقلية لهؤلاء العلماء- وهي قبائل مجزأة غير متماسكة متداخلة بعضها في بعض- ولهذا فإنه من الصعب على الباحث أن يدرس مجتمعاً أو قبيلة محددة ليتعرف على بنائها المتميز نتيجة شيوع النظم والعادات الواحدة بين أكثر من مجتمع أو قبيلة - وهذا هو ما جعل العلماء يتجهون إلى دراسة ثقافتها، لسهولة هذه الدراسة - وقد ظل هذا الاتجاه مسيطراً إلى حد كبير على الأجيال التالية من الباحثين.

الفروق الأساسية بين الاتجاهين البنائي والثقافي:

هناك ثلاثة فروق أساسية تميز الاتجاه البنائي عن الاتجاه الثقافي في دراسة المجتمعات يمكننا أن نوجزها فيما يلي:

أولاً: الفرق من حيث الجذور التاريخية - فالاتجاه الثقافي يرجع في الأصل إلى - التيار الأثنولوجي التاريخي الذي حاول دراسة النظم والمجتمعات بإرجاعها الى أصولها التاريخية والمكانية في الماضي. أما التيار البنائي فإنه يرجع إلى المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع وإلى أنصار الاتجاه الصوري في ألمانيا.

ثانياً - الفرق من حيث مستوى التفسير والتأويل:

الاتجاه الثقافي يحاول أن يؤول الظواهر الاجتماعية في ضوء علوم أخرى كالتاريخ أوعلم النفس فالفهم السليم للظاهرة الاجتماعية في نظر أنصار الاتجاه الثقافي، إنما يتحقق بالرجوع إلى تاريخ الظاهرة (الاستعانة بالتاريخ المحقق أو الظني) أو بتوضيح الظروف النفسية التي أدت إلى نشوء الظاهرة في البداية (الاستعانة بعلم النفس). . . وعلى العكس من ذلك فان أنصار الاتجاه البنائي

يرفضون فكرة تأويل الظاهرة، فهم يفسرونها ولا يؤولونها ـ وهم يتبعون المنهج الدوركيمي في التفسير، فالظاهرة الاجتماعية لا يفسرها سوى ظاهرة اجتماعية أخرى. . . هذا يعني أنهم يرفضون اللجوء إلى علم النفس أو إلى التاريخ أو إلى علم غير علم الاجتماع لتفسير الظاهرة الاجتماعية. . . وهذا التفسير يتحقق في نظر أنصار التيار البنائي إذا ما فهمنا وظيفة الظاهرة أو النظام داخل المجتمع، والعلاقات المختلفة التي تربط الظاهرة أو النظام موضع الدراسة ببقية النظم والظواهر الأخرى داخل المجتمع.

ثالثاً: فرق من حيث مستوى التجريد:

فالباحث الثقافي والبنائي يهتمان بجمع المعلومات الاثنوجرافية الواقعية من الميدان. وإذا كان الأول يقف عند حد عرض العادات والتقاليد والمعتقدات والممارسة اليومية، فان الباحث البنائي يجري مجموعة من العمليات العقلية على هذه المادة بهدف فهم طبيعة العلاقات والنظم المكونة للمجتمع، ومعرفة الدور الذي يؤديه كل نظام في استمرار الحياة الاجتماعية. وهذا هو معنى التجريد وهذا يعني أن الباحث البنائي يخطو خطوة إضافية فوق الخطوة الأولى التي يقف عندها الباحث الثقافي، وهي جمع المادة الأثنوجرافية ـ فالباحث البنائي يحاول التعرف على الجماعات الأساسية التي تؤلف المجتمع وعلى السلوك الاجتماعي المقنن الذي يتشكل في هيئة نظم اجتماعية، وعلى العلاقات الأساسية بين هذه الجماعات والنظم وعلى وظيفة كل نظام وعلاقاته. . . إلخ.

مثال توضيحي:

يسود بعض العشائر نظام طوطمى «حيث تتخذ العشيرة إلهاً معيناً (حيوان أو نبات أو جماد. .) يطلق عليه الطوطم» ويعتقد أبناء العشيرة أنهم انحدروا من صلب هذا الطوطم الإله، وأن دمه أو خصائصه تسري في أجسادهم وهم لهذا يعتبرون أنفسهم أقارب، وهي قرابة غير حقيقية أو قرابة متوهمةـ ولهذا فهم يحرمون الزواج من داخل العشيرة (أندوجامي) ويستوجبون على أي شاب يرغب في الزواج أن يبحث عن عروسه خارج عشيرته. وهو ما

يطلق عليه الزواج الخارجي أو الإكسوجامي Exogamy .

وقد حاول الباحثون تفسير ظاهرة الزواج (الأكسوجامي) فأنصار الاتجاه الثقافي حاولوا تفسيره في ضوء الاستعانة بعلمي النفس والتاريخ ـ ومن أمثلة التفسير السيكولوجي القول بأن شبان القبيلة يكون لديهم نفور طبيعي من بناتها أو يخشون ارتكاب الزنا بالمحارم أو من ضعف النسل ـ ومن أمثلة التفسير التاريخي ما ذهب إليه «ماكلينان» (باحث أنثروبولوجي في القرن ١٩) من أن الشعوب البدائية كانت في حالة حرب مستمرة مع جيرانها وكانت النساء تمثل عقبة كبيرة أمام المحاربين، تحد من قدرتهم على الغزو والحرب وممارسة الصراع بسبب الخوف من وقوعهن في الأسر، فوجود عداوة الدم بين العشائر والخوف من أسر النساء أدى إلى ظهور عادة وأداليات مما قلل من عددهن وبالتالي اضطر الشباب . . . البحث عن زيجات من خارج العشيرة، وقد لجأ «ماكلينان» في هذا التفسير إلى التاريخ الظني الذي لا يوجد من الأدلة ما يؤيده.

أما أنصار الاتجاه البنائي فيرفضون هذا النوع من التأويل، ويركزون على تفسير النظام في ضوء ما يؤديه هذا النظام من وظيفة وبيان علاقته مع النظم الأخرى كالنظام السياسي والاقتصادي والعقائدي داخل نفس المجتمع وعلى هذا فإن ذلك النظام الزواجي يرتبط بالنظام الديني والعقائدي والإرتباط واضح، كذلك فإنه يلعب دوراً في تحقيق الاستقرار السياسي والحد من الصراع المستمر بين العشائر من خلال ربط هذه المجتمعات بروابط المصاهرة. . الخ.

لكن إذا كان أنصار التيار البنائي يركزون على دراسة البناء كأساس وليس مجرد دراسة الثقافة، فقد اختلف الباحثون حول تحديد مفهوم البناء ومناهج دراسته، وهذا ما سوف نناقشه من الفقرات التالية.

تطور مفهوم البناء الاجتماعي

إذا نظرنا إلى أي مجتمع فإننا سوف نجد درجة معينة من الاطراد والاتساق والتنسيق والترتيب وتوزيع الأدوار الاجتماعية بحيث نجد كل فرد يعرف ما هو مطلوب منه وما يتوقعه من الآخرين، وإلا استحال قيام المجتمع أصلا واستحال

على أعضائه العيش معا. فالناس لا يستطيعون في الواقع العيش معا والانصراف الى شئونهم إلا لأنهم يعرفون نوع السلوك الذي يرتقبه الآخرون منهم، كذلك نوع التصرفات التي يتوقعونها هم أنفسهم من الآخرين في مختلف مواقف الحياة الاجتماعية.

يضاف إلى هذا أن الناس ينظمون نشاطهم وسلوكهم وقيامهم بأدوارهم طبقا لقواعد مرسومة وحسب قيم معينة متعارف عليها. فهم يستطيعون التنبؤ أو توقع الأحداث بشكل يمكنهم من العيش في النظام واتساق مع سلوك وتوقعات الآخرين. ولكل مجتمع صورة أو نمط معين يسمح لنا أن نتكلم عنه على أنه نسق أو بناء يعيش فيه أفراده وينزلون على مستلزماته. واستخدام كلمة بناءStructure بهذا المعنى يتضمن وجود نوع من التماسك والتوافق بين أجزائه بحيث يحدث تكامل بشكل ما بين وظائف هذه الأجزاء- على الأقل- إلى الحد الذي يمكن معه تجنب التناقض الصارخ أو الصراع المكشوف. هذا إلى جانب أن للبناء كتنظيم بين مختلف العلاقات والادوار والقيم والمراكز الاجتماعية. . يتمتع بدرجة معينة من الاستمرار في الزمن بما يفوق الحياة الإنسانية القصيرة نسبيا. وقد لا يدرك أعضاء المجتمع أن لمجتمعهم تنظيم أو بناء متميز وعلى علماء الاجتماع والإنسان تحليل هذا البناء ودراسته وابرازه.

وينطوي البناء الاجتماعي الكلي لأي مجتمع على عدد من الأبنية الانساق الفرعية، فبناء المجتمع المصري مثلا يحتوي على عدة نظم أو بناءات فرعية مثل النظام السياسي والعائلي والديني. . . و. . ولكل نظام من هذه النظم وظيفة أو دور معين يسهم في الحفاظ على البناء الاجتماعي الكلي للمجتمع. وعلى هذا فإن وظيفة النظام هو الدور الذي يؤديه ذلك النظام في صيانة البناء والحفاظ عليه. ومن الواضح أن الحياة الاجتماعية يسودها نوع من الترتيب والتماسك والاستمرار لا يتيسر لأي شخص بدونها أن ينصرف إلى شئونه الخاصة أو أن يشبع أبسط حاجاته الأولية. وينشأ هذا الترتيب عن تنسيق أنواع النشاط الاجتماعي وصياغتها في شكل نظم اجتماعية يمارس الأشخاص الداخلون في نطاقها أدواراً معينة مرسومة، كما يؤدي كل نوع من النشاط وظيفة معينة بالذات

في الحياة الاجتماعية العامة.

ويمكننا أن نضرب مثالا على ذلك بالمحكمة التي تتألف من مجموعة من الأشخاص يحتل كل منهم مركزاً محدداً ويقوم بأداء دور اجتماعي محدد. ففي قاعة المحكمة يقوم كل من القاضي والمحلفون والمحامون والكتبة ورجال البوليس والمتهم أدواراً معينة محددة، كما أن وظيفة العمل الذي تقوم به المحكمة ككل هي التحقق من ثبوت التهمة على الجاني وتوقيع العقوبة عليه. وقد يتغير الأفراد الذين يشغلون تلك المراكز ويؤدون هذه الأدوار، ولكن صورة النظام ووظائفه تظل ثابتة لا تتغير. ومن الواضح أن القاضي والمحامين والكتبة ورجال البوليس لهم أدوار مهنية ما كان يمكن القيام بها لولا وجود تنظيم اقتصادي يوفر عليهم عبء زراعة الأرض بأنفسهم للحصول على القوت، كما يوفر عليهم مجهود طهي الطعام ويمكنهم من شراء ذلك الطعام بما يحصلون عليه من أجر نظير قيامهم بتلك الأعمال، كذلك لولا وجود تنظيم سياسي يدعم القانون والنظام ويسندهما بحيث يشعرون هم بالطمأنينة والأمن من أثناء تأدية واجباتهم . . . وهكذا.

ويمكن القول أن تصور المجتمع الإنساني كبناء يرجع إلى التقليد القديم في الفكر السوسيولوجي الذي يشبه المجتمع بالكائن العضوي Organism. ويرجع هذا الاتجاه إلى عالم الاجتماع البريطاني «هربرت سبنسر» الذي اعتبر المجتمع كائناً عضوياً يشبه من كل نواحيه وخصائصه ومقوماته ووظائفه الجسم الحي، كما أنه يتطور كما تتطور الكائنات العضوية. فكما آن للجسم العضوي (حيوان أو إنسانا) بناء عام أو هيكل يضم مجموعة من الأعضاء Organsالداخلية كالقلب والمعدة والأمعاء. . ، ولكل عضو من هذه الأعضاء وظيفة معينة تتفاعل مع وظائف الأعضاء الأخرى من أجل إبقاء الجسم أو البناء العضوي حياً، كذلك للمجتمع بناء أو هيكل عام يضم مجموعة من النظم (كالنظام السياسي والنظام الأسري والنظام الاقتصادي. . الخ) ويقوم كل نظام بأداء وظيفة محددة، في إطار إشباع حاجات أعضاء المجتمع، وتتفاعل هذه النظم مع بعضها بحيث تبقى المجتمع قائماً متكاملا، وإذا حدث خلل جوهري في وظائف أي عضو من

أعضاء الجسم، فإنه يمرض ويصل في أقصى حالات الخلل إلى الوفاة، كذلك فإن اختلال أي نظام من نظم المجتمع يؤدي إلى ظهور الأمراض الاجتماعية متمثلة في الجريمة والتفكك الأسرى وانحراف الأحداث والتسيب.. الخ.

وكما أن الجسم الإنساني يموت فإن المجتمع يمكن أن يتفكك وينحل. وكما أن نمو الكائن العضوي وتطوره يتمثل في تباين أعضائه وتكاملها، كذلك الأمر بالنسبة للكائن العضوي الاجتماعي. فتطور الكائنات العضوية(*) أدى إلى انتقالها من الكائن ذي الخلية الواحدة (الأميبا) إلى الكائن ذي الملايين من الخلايا والمتألف من العديد من الأعضاء الداخلية التي يؤدي كل منها وظيفة متخصصة كالمعدة والقلب.. كذلك الأمر بالنسبة للمجتمع حيث ينتقل من البسيط إلى المركب. ففي المجتمعات البسيطة تقوم الأسرة بكافة المهام المعيشية كالتربية والاقتصاد والسياسة وفض المنازعات بل وتقوم في بعض المجتمعات الدينية، ومع تطور المجتمعات أخذت هذه الوظائف تنفصل لتختص نظم معينة في أدائها. وهكذا تحدث عمليتان هما:

(ا) التباين أو الاختلاف

(ب) التكامل الوظيفي.

ولكن على الرغم من المماثلة الواضحة التي يراها سبنسر بين المجتمع والجسم الحي، إلا أنه يلاحظ أن كلا منهما يستمد كيانه وتماسكه ووحدته من عوامل خاصة به ومتميزة. فالعوامل التي تؤدي إلى وحدة الجسم الحي عوامل مادية ملموسة، وعلى العكس من ذلك فإن المجتمع يستمد وحدته وتماسكه من عوامل غير مادية- أو بحسب تعبير «سبنسر»- عوامل خارجية عن التركيب العضوي مثل العادات والقيم والعرف واللغة والعقائد... الخ. وهذه العوامل الاجتماعية والثقافية غير المادية ما يسميه «ما فوق العضوي».

كذلك فقد ترك العالم الفرنسي «إميل دوركيم» تأثيراً كبيراً على تطور

---

* يلاحظ ان نظرية التطور العضوي مرفوضة إسلامياً فقد خلق الله سبحانه آدم على صورته ونفخ فيه من روحه وهذا هو سبب تكريمه واستحقاقه للخلافة عن الله.

مفهوم البناء الاجتماعي والاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع. وتقوم نظرية إميل دوركيم على أساس رفض تفسير الحقائق الاجتماعية في حدود علم النفس الفردي، لأن هذه الحقائق- طبقاً لرأيه توجد خارج عقول الأفراد ومستقلة عنها. فاللغة مثلا توجد قبل أن يولد الفرد في المجتمع الذي يتكلم بها، كما أنها تظل موجودة بعد أن يموت ذلك الفرد، بينما يتعين عليه هو ان يتعلمها كما تعلمتها من قبل كل الأجيال السابقة وكما ستتعلمها كل الأجيال القادمة. فالحقيقة الاجتماعية والدين والأسرة والقيم والتقاليد ونظام الحكم والطبقات الاجتماعية... الخ). شيء قائم بذاته ولا يمكن فهمه إلا في علاقته بالحقائق الاجتماعية الأخرى، أي كجزء من بناء أو نسق اجتماعي، وفي ضوء ما تؤديه من وظائف للحفاظ على ذلك البناء أو النسق.

وتتسم الحقائق الاجتماعية بعموميتها وقدرتها على الانتقال والقهر، فكل أعضاء المجتمع لهم- على العموم- نفس العادات والعرف واللغة والأخلاق، كما أنهم جميعاً يخضعون ويقبلون نفس النظم القانونية والاقتصادية والسياسية... وكل هذه الأشياء تؤلف ما يطلق عليه البناء الاجتماعي الذي يتميز بدرجة من الثبات والاستقرار، بمعنى أنه يستمر في الوجود فترات طويلة من الزمن يحتفظ خلالها بأهم مقوماته التي تنتقل من جيل الى جيل. أما الفرد فإنه يمر فقط خلال ذلك البناء، فالبناء لم يولد معه ولن يموت بموته، لأنه لا يؤلف نسقاً فيزيقياً وإنما هو في جوهره نسق اجتماعي له شعور جمعي وينبثق عن العقل الجمعي وهو بذلك يختلف تماماً عن الشعور والعقل الفرديين.

وتتميز الحقائق الاجتماعية التي تؤلف في مجموعها البناء الاجتماعي بأنها ظاهرات ملزمة، ذلك لأنه على الأفراد- أعضاء المجتمع- الالتزام بها وإلا خضعوا للجزاءات الاجتماعية- سواء القانونية أو العرفية. ومن الغريب أن الفرد لا يشعر بأي إلزام أو قهر اجتماعي مع أنه قائم بالفعل، وبالتالي لا يشعر برغبة في معارضة الحقائق أو الظواهر الاجتماعية المجتمعة، ويرجع ذلك إلى عملية التطبيع الاجتماعي أو التنشئة الاجتماعية والتربية والتشكيل الاجتماعي والثقافي الذي يقوم به المجتمع من خلال مختلف أجهزته

وأهمها الأسرة فالطفل الذي يولد في مصر لأبوين مصريين سيتعلم قطعاً اللغة العربية والتقاليد المصرية ونفس الشيء بالنسبة للطفل الانجليزي أو الفرنسي . . وإذا كان التأقلم للمناخ والجو هو الذي يجعلنا لا نحس بالضغط الجوي على أجسامنا مع أنه واقع متحقق بالفعل، كذلك فإن تأقلمنا للواقعنا الاجتماعي من خلال عمليات التربية هو ما يجعلنا لا نحس بالضغط الاجتماعي مع أنه حقيقة متحققة بالفعل.

وقد تنبه علماء الاجتماع منذ زمن بعيد إلى أنه إذا كان للجملة اللغوية بناء متميز وللمنزل أو المبنى بناء متيز، وللجسم الحي بناء متميز فإنه يمكن تصور المجتمع على أنه له بناء اجتماعي متميز. وإذا كان مفهوم البناء يتضمن وجود مجموعة من الأجزاء المتفاعلة والمتداخلة التي تسهم كل منها بأداء نشاط معين للحفاظ على الشكل البنائي العام، فبناء المسكن يتألف من الطوب والأسمنت والحديد. . الخ. وبناء الجملة اللغوية يتألف من الكلمات والحروف ، فإن بناء المجتمع يتألف من النظم الاجتماعية كالنظام الديني والنظام العائلي والنظام السياسي. . ومن الجماعات الاجتماعية ذات صفة الاستمرار كالأسرة والمصانع والهيئة السياسية الخ.

تاريخ الاهتمام بمفهوم البناء في العلوم الاجتماعية:

ومع أن إبراز مفهوم البناء الاجتماعي ومحاولة تحديده بشكل واضح في العلوم الاجتماعية يرجع إلى الأنثروبولوجي البريطاني «راد كلف براون»، إلا أن الفكرة أقدم من ذلك بكثير، ولكنها كانت تظهر تحت ألفاظ ومصطلحات مختلفة. فقد ظهرت الفكرة في كتابات «ماركس» حيث تحدث عن البناء الأسفل والبناء الأعلى. وهو يقصد بالبناء الأسفل للمجتمع النظام الاقتصادي الذي يعده (بما يحتوي من نظم فرعية كالملكية وأسلوب توزيع الثروة وطبيعة التكنولوجيا السائدة وطبيعة قوة العمل. .) الجوهر الأساسي في المجتمع الذي يشكل كل محتويات البناء الأعلى الذي يتألف من النظام السياسي والنظام القانوني والنظام الديني والنظام الأسري. . . الخ.

كذلك ظهرت الفكرة لدى دور كيم الذي تحدث عن «التركيبات المورفولوجية» ويقصد بها الاطار الكلي الـذي يضم الحقائق أو النـظم الاجتماعية. ويمكن ارجاع تصور المجتمع كنسق[١]. إلى العالم الفرنسي «مونتسكيو» الذي ظهر وأخرج دراساته خلال منتصف القرن الثامن عشر. فقد ألف هذا المفكر كتابا بعنوان «روح القوانين» أوضح خلاله أن كل مظاهر الحياة الاجتماعية تؤلف وحدة متماسكة منسجمة رغم مـا بينها من تفـاوت واختلاف»، وأن ثمة علاقات تساند واعتماد متبادل بين هذه المظاهر المختلفة. فقد أوضح «مونتسكيو» في كتابه المذكور أنه لا يمكن فهم القانون الدولي أو الدستوري أو الجنائي أو المدني في أي مجتمع من المجتمعات إلا في ضوء علاقة كل منها بالآخر من ناحية وعلاقاتها كلها بالنظام السياسي والحياة الاقتصادية والدين والمناخ وحجم السكان والعادات وقواعد العرف وأمزجة الناس من ناحية أخرى. وهذا في جوهره هو مضمون البناء الاجتماعي كما يستخدمالآن وقد سبق أن أشرت إلى اسهام كل من «هربرت سبنسر» و «دوركيم» في إبراز مفهوم البناء الاجتماعي[١].

البناء الإجتماعي والتنظيم الإجتماعي:

يعد هذان المصطلحان من أهم المصطلحات الشائعة في علم الاجتماع وعلم الانسان (الأنثروبولوجيا). وعلى الرغم من عدم وجود اتفاق عام حول مفهوم كل منهما إلا أنه يمكن عرض تصور بعض علماء الاجتماع لامكان الخروج بفكرة واضحة حول مفهوم كل منهما. ويذهب «بارنز» Barnes إلى التنظيم الاجتماعي Social Organization يقصد به الجهود التي يبذلها الإنسان لتحقيق أهداف معينة تشبع له في العادة حاجاته الإنسانية الحيوية، إلى جانب الجماعات والبناءات الاجتماعية التي تنجم عن هذه الجهود[٢٢]. وهذا يعني أن التنظيم الاجتماعي عند «بارنز» له جانبان أساسيان الأول جانب وظيفي والثاني

(١) يقصد بالنسق الكل الذي يضم مجموعة من الأجزاء المتفاعلة والتي يؤدي كل منها وظيفة محددة تسهم في أداء الكل لوظيفته الكلية. وعلى هذا يمكننا التحدث عن الشخصية كنسق وعن الجسم الانساني كنسق وعن الساعة كنسق وعن المجتمع .. وبهذا تقترب فكرة النسق كثيراً من فكرة البناء.

جانب بنائي : ويقصد بالجانب الأول الجهود الجماعية الإنسانية لتحقيق أهداف مطلوبة كتربية الأطفال وتوزيع السلع والخدمات وتحقيق الانضباط والنظام في المجتمع، وهذه هي وظائف النظم التربوية والاقتصادية والقانونية . . . الخ .

أما الجانب الثاني فيقصد به ما ينجم عن هذه الأنشطة من جماعات متخصصة في أداء وظائف معينة تستهدف إشباع الحاجات الإنسانية كالجماعات الأسرية التي تستهدف تربية الأبناء والجماعات الاقتصادية التي تؤدي وظائف الإنتاج وتنظيم الاستهلاك والوزيع . . . إلخ .

ويذهب الباحث البريطاني «رادكلف براون» إلى أن التنظيم الاجتماعي عبارة عن تنظيم النشاط الإنساني نحو أهداف معينة ، أما «مارشال جونز» Joes فيعرف التنظيم بأنه النسق الذي ترتبط بواسطته أجزاء المجتمع بعضها ببعض من ناحية والمجتمع ككل من ناحية أخرى بطريقة ذات معنى أو مغزى .

ويتضح من هذا الاستعراض السريع لمفهوم التنظيم الاجتماعي لدى بعض الباحثين أن بعضهم يقصر التنظيم على النشاط وتنظيمه «وبعضهم يقصره على علاقات مكونات المجتمع (النظم) بعضها ببعض وبالمجتمع ككل، وبعضهم يضمن المفهوم الجماعات الاجتماعية التي تنشأ- تلقائياً كالأسرة أو بطريقة مقصورة كالجماعات الاقتصادية- بهدف اشباع الحاجات الانسانية كالتربية والغذاء والأمن والنظام . . إلخ .

ويمكن القول بأن التنظيم الاجتماعي كمفهوم يتسع ليشمل كل هذه الجوانب، ذلك لأنه يعني في نهاية الأمر تنظيم الحياة الاجتماعية في شكل منظم يأخذ طابع مجتمع أو تنظيم الحياة الاجتماعية داخل أحد مكونات المجتمع لتتخذ شكل مصنع أو مدرسة أو وزارة . . لخ . وهذا يعني أن التنظيم يتضمن تقسيم العمل بين الناس وتحديد المهام أو الاختصاصات وتحديد سلم المراكز والأدوار الاجتماعية وبيان التسلسل الطبقي وتسلسل السلطات والاختصاصات وبيان القواعد المحددة للعمل ومعايير الاستواء والانحراف ونظم الثواب والعقاب . . الخ . وهكذا نجد أن مفهوم التنظيم يتضمن وجود

عمليتين هامتين هما:

(أ) **عملية التباين الاجتماعي** Social Differentiation أو تقسيم العمل بين الناس وتوزيع الأدوار ووضع كل شخص أو جماعة في مركز اجتماعي يختلف عن مركز الآخرين حسب ما يؤديه من دور وحسب صلاحياته واختصاصاته ومميزاته.. الخ.

(ب) **عملية التكامل الاجتماعي** Social Integration وهو ما يطلق عليه أحياناً التساند الوظيفي بين الأجزاء أو الوحدات أو مكونات التنظيم Function-al Interdependence حيث تتكامل وظائف الأعضاء أو المكونات من أجل الحفاظ على الوظيفة الكلية للتنظيم.

ويمكن القول أن هذا التصور لعمليات التنظيم يصدر عن التصور العضوي للمجتمع الإنساني أو عن تشبيه المجتمع بالكائن العضوي وهو تقليد قديم في الفكر الاجتماعي يرجع إلى العالم العربي «الفرابي» و «ابن خلدون» فالبناء العضوي كالإنسان أو الحيوان يتألف من وحدات هي الأعضاء الداخلية التي يختلف كل منها عن الآخر من حيث الشكل والوظيفة كالقلب والأمعاء والمخ..، ولكن هذا الاختلاف والتباين لا يعني التفكك وإنما تتفاعل هذه الأعضاء ووظائفها تفاعلا وظيفيا من أجل الحفاظ على حياة الكل الذي هو البناء العضوي. وهكذا تتباين وتتكامل الأعضاء. ونحن إذا ما حاولنا تطبيق هذا التصور على مكونات الحياة الإجتماعية تجدها تنطبق فإذا نظرنا إلى كليتنا هذه نجدها تتألف من مجموعة كبيرة من الجماعات المتباينة من حيث الدور والمركز والوظيفة والسلطة فهناك جماعة الطالبات وجماعة الحسابات وجماعة شئون الطالبات وجماعة المكتبات.. إلخ (ويطلق على كل جماعة من هذه الجماعات قسم أو إدارة.. إلخ) هذا إلى جانب جماعة الأساتذة الذين يصنفون في شكل أقسام علمية هذا الى جانب العميد والوكيل.. إلخ. ولكل قسم رئيس ووكيل ولكل إدارة رئيس ووكيل، ويختلف العاملون في الكلية من حيث مؤهلاتهم وأدوارهم والمهام الموكولة اليهم والسلطات الموكولة اليهم.. إلخ.

ولكن لكل عامل وكل إدارة وكل قسم له وظيفة جوهرية لا يمكن للأقسام أو الإدارات الأخرى الاستمرار في أداء أعمالها لو اختلفت أو فقدت هذه الوظيفة. يضاف إلى هذا ان كل هذه الإدارات والأقسام تسهم في أداء الوظيفة النهائية للكلية كتنظيم وهي أداء مهمة التعليم والتربية وتخريج الطالبات بدرجة علمية معينة. وتجدر هنا الاشارة إلى أنه إذا اختلت وظائف أحد أقسام الكلية يحدث ما يطلق عليه أمراض التنظيم أو الانحراف تماما كما يحدث المرض إذا حدث اختلال في وظائف أحد أجهزة الجسم.

ويعرف «روبرت فارس» R. Faris معنى التنظيم الاجتماعي في قاموس العلوم الإجتماعي بأنه يشير الى مجموعة العلاقات المتفاعلة وظيفياً بين مجموعة من المكونات (أشخاص أو جماعات)، بحيث يؤدي هذا التفاعل إلى ظهور خصائص متميزة يتسم بها الكل الذي يتألف من أجزاء لا يتميز بها أي من هذه الأجزاء، ويجعل من هذا الكل حقيقة قائمة بذاتها Sui generis.

التنظيم الإجتماعي والنظم والمنظمات:

وتقوم الحياة الاجتماعية في أساسها على أساس التفاعل الذي هو السبب الأول في قيام وظهور الظواهر الإجتماعية بما تحتويه من أفعال ونظم ومعايير وقيم.. الخ.

والتفاعل الإجتماعي المنظم بين الناس والجماعات يخضع لقواعد ويسير نحو أهداف تحقق مطالب الجماعة، فهناك تفاعل في المجال الأسرى وتفاعل سياسي وتفاعل إقتصادي.. إلخ، وهو لذلك يتعدد ويتنوع مطالب الجماعة ولمواجهة متطلبات التطور الإجتماعي والحضاري، ويهتم علم الاجتماع بالتفاعل ذي الصفة التكرارية لأن التكرار يجعله قاعدة السلوك الإجتماعي وينقسم التفاعل لأغراض تصنيفية إلى أنماط متعددة، يتضمن كل نمط مجموعة من العلاقات (التي تنجم عن التفاعل) التي تتجه إلى مقابلة مطلب أساسي- أو فرع منه- من مطالب الجماعة. ويتكون المجتمع من مجموع هذه العلاقات أي

أن البناء الإجتماعي يتألف من الأنماط المتعددة التي تحقق مطالب الجماعة. ككل. ويفضل علماء الاجتماع تصنيف هذه العلاقات إلى أقسام، وينيطون بكل قسم وظيفة معينة تفهم على أساس الأغراض التي تنهض بها، وعلى أساس أوجه الإرتباط والتداخل بينها وبين وظائف الأقسام الأخرى.

ويذهب «ماكيفر»و «بيج»Macever and page في الفصل الذي عقداه عن المفهومات الأولية في علم الإجتماع إلى أن كل شيء مقرر اجتماعياً يعد نظاماً. وهما يشيران إلى تعريف «بارنز» للنظم وهو انها البناء الإجتماعي والأداة التي ينظم عن طريقها المجتمع الإنساني ويوجد ويقوم بتنفيذ نواحي النشاط المتشعبة اللازمة لإشباع الحاجات الإنسانية. وطبقاً لهذا التعريف تعتبر الأسرة والدولة والزواج والحكومة نظماً. ولكن «ماكيفر وبيج» فرقا في هذا المقام بين المنظمات Association والنظم Inistitutions، ذلك أن الأولى هي الجماعات المنظمة لتحقيق مصلحة أو عدة مصالح مشتركة، والثانية هي الصورة المقررة والمتميزة لنشاط هذه الجماعات، وعلى هذا فنحن ننتمي إلى منظمات ولا ننتمي إلى نظم وإنما نخضع للنظم. فالأسرة والمصنع والكلية منظمات- في نظر ماكيفر- تضمن تحقيق الأهداف المناطة بها وتضمن وصول العمل المشترك لأهدافه وتنظم علاقة الفرد بالآخر. ويتألف البناء الإجتماعي بناء على هذا من المنظمات (الأجهزة) والنظم (القواعد المقررة والمنظمة لآراء الأنشطة والتي تحكم العلاقات داخل المنظمات).

ويستهدف «ماكيفر» من هذا التمييز توضيح الفرق بين المنظمة كجماعة تتألف من أعضاء لهم أدوار وعلاقات محددة، وبين النظام الذي هو في صميمة عبارة عن مجموعة القواعد المعترف بها لتنظيم هذه الأدوار والعلاقات التي يجب أن تكون موصلة لأهداف المنظمة

ويمكن القول بأن الوحدة الأساسية للبناء الإجتماعي عند أداء وظائفه هي الفعل الإجتماعي (وهو السلوك المقنن والمتوقع الذي يقوم به الفاعل في

موقف معين ترسمه الثقافة (مثل قيام الطبيب بالكشف على المرضى وقيام العامل بالإنتاج في المصنع.. الخ) ولهذا نتحدث عن الفعل الإجتماعي والتفاعل الإجتماعي والإنتظام في المجتمع كما يبدو من تجمعات الأشخاص وترتيب سلوكهم أو تنظيمهم وعندما يترابط مجموعة من الأشخاص في جماعة فإنهم يكونون بناءً، وما تفعله الجماعة هو الوظيفة. والواقع أن كل ما تحدثنا عنه من منظمات أو نظم هي في الواقع أنماط مختلفة للتنظيم الإجتماعي. ولهذا نعتبر الأسرة والنقابة والقرة البشرية في مصنع... تنظيمات اجتماعية تتمايز في الحجم من حيث الإتساع والضيق وتختلف من حيث تعدد الوظائف أو التخصص في وظيفته بعينها.

وعلى هذا فإن التنظيم الإجتماعي يخضع للحجم ولنوعية الثقافة القائمة، فكلما زاد عدد السكان اتسع نطاق التنظيم وتعدد، وكلما زاد تراكم الثقافة الثقافة كلما زاد عدد التنظيمات المتخصصة على حساب التنظيمات متعددة الوظائف وكلما تعقد بناءها الداخلي. وأكبر الأمثلة على هذا قيام الأسرة بالوظائف السياسية والاقتصادية والتربوية.. في المجتمعات البدائية، وظهور تنظيمات متخصصة انتزعت منها هذه الوظائف في المجتمعات الحديثة.

مكونات التنظيم الإجتماعي:

هناك مجموعة أساسية من المكونات التنظيمية لا بد من وجودها داخل أي تنظيم مهما اختلف حجمه وهي ما يطلق عليه الضرورات أو الملزمات الاجتماعية Social Imperatives وهذه الضرورات لها صيغة العمومية بالنسبة لجميع الأنساق الإجتماعية بعض النظر عما إذا كانت بدائية أو قروية أو متحضرة، وهي الجماعات والقيم والمركز والدور والسلطة والأيديولوجية، وسوف نوجز مفهوم كل منها فيما يلي:

(أ) **يقصد بالجماعات** Groups تكوين الأجسام الإجتماعية التي يسود كل منها شعور بالمشابهة والإنتماء المشترك بين أعضائها بالإضافة إلى تمييز مشعور به

بين الأعضاء وبين أفراد آخرين غير منتمين. هذا إلى جانب وجود خصائص معينة للبناء الداخلي للجماعة سبق أشرت إليه في فصل سابق.

(ب) **ويقصد بالقيم**: Values الصفات المعترف بها التي يجب أن يحصل عليها الأشخاص في المجتمع حتى ينالوا احترام الأعضاء إلى جانب التعبيرات أو التصورات الرمزية التي تحول هذه الصفات المرغوبة إلى تعبير مرئي ملموس (مثل احتشام الزي والسلوك الديني... الخ).

(جـ) **أما المركز** Statues فإنه يشير إلى وضع الأشخاص أو الجماعات داخل الصيغة الكلية للمجتمع أو الوضع الطبقي للأشخاص بالنسبة لأشخاص آخرين أو الجماعات بالنسبة لجماعات أخرى.

(د) **ويشير الدور** Role الى الجوانب السلوكية أو العمل الإجتماعي الذي يرتبط بمركز اجتماعي محدد في المجتمع والتي يتواضع المجتمع على قبولها وتوقعها ممن يشغلون هذه المراكز. وعلى ذلك فالدور ليس مجرد فعل وإنما هو توقع للفعل كذلك.

(هـ) **ويقصد بالسلطة** Authority الحق المقرر اجتماعياً والعلاقات المعترف بها والتي تحول لشاغلي مراكز معينة أو الجماعات معينة الحق في إصدار قرارات ملزمة تمس جوانب حياتية لأشخاص أو جماعات أخرى.

(و) **وأخيراً فإن الأيديولوجية** Ideology تعني نسق المعتقدات الذي يهيء الأساس لفهم وقبول وإستيعاب النظام الاجتماعي القائم، أو هي التعقل الذهني والروحي للوضع الاجتماعي القائم.

نظريات البناء الإجتماعي:

سوف نستعرض هنا أهم النظريات المطروحة بصدر البناء الإجتماعي، وسوف نجد أن هذا المفهوم- شأنه في ذلك شأن أغلب المفاهيم السوسيولوجية- ما زالت موضع إختلاف كبير بين الباحثين.

نظرية البناء الاجتماعي عند «رادكلف براون»:

«براون» باحث أنثروبولوجي بريطاني من رواد المدرسة البنائية الوظيفية - قام بدراسة حقلية لسكان جزر «الأندمان» في الفترة من ١٩٠٦ - ١٩٠٨ - وقد ألقى براون محاضرة ١٩٤٠ بعنوان «في البناء الاجتماعي» حدد فيها مفهومه من البناء الاجتماعي - ويعد هذا الباحث من أنصار النظر إلى المجتمع على أنه نظام طبيعي بمعنى أنه يمكن دراسته من خلال المنهج العلمي - وعلم الأنثروبولوجيا عنده طبيعي، وهو يعرف العلم الطبيعي بأنه البحث المنهجي في الكون كما تظهره الحواس - ويتفرع العلم إلى عدد من العلوم الهامة المنفصلة التي يعالج كل منها فئة معينة أو نوعاً معيناً من الأبنية بقصد اكشاف الخصائص المميزة لكل الأبنية المندرجة تحت هذا النوع[٢٣] فالطبيعة الذرية تعالج بناء الذرات والكمياء تدرس بناء الجزئيات والتشريع وعلم وظائف الأعضاء يدرسان أبنية الكائنات العضوية وانبثاقاً من إيمانه بتلك الفكرة فانه يمكن أن يوجد فرع آخر من العلم الطبيعي يهتم باكتشاف الخصائص العامة للأبنية الاجتماعية التي تتألف من الكائنات الإنسانية - وبناء على هذا فالإنثروبولوجيا الاجتماعية عنده تعد فرعاً من فروع العلوم الطبيعية، وتركز على دراسة الأبنية الاجتماعية التي تتألف من كائنات إنسانية. .

ويشير «بروان» إلى أن كلمة بناء تشير إلى وجود نوع من التنسيق أو الترتيب بين الأجزاء التي تكون ذلك الكل الذي نطلق عليه البناء. وبقول آخر فإن البناء عند براون هو ذلك الكل الذي يتألف من أجزاء مرتبة متناسقة - وعلى هذا فإن للقطعة الموسيقية بناؤ ها حيث تتألف من مجموعة أنغام متناسقة، وللجملة اللغوية بناء معين يتألف من الألفاظ والحروف المتناسقة، وللقصيدة بناء متميز يتألف من الأبيات والمعاني المرتبة المتناسقة وهناك علاقات معينة بين مكونات أي بناء.

ويتألف البناء الاجتماعي في نظره من عدة عناصر وهي:

١ - إذا نظرنا إلى المجتمع كبناء فإننا نجد أن الوحدات أو الأجزاء التي تؤلفه هي الأشخاص أو أعضاء المجتمع الذين يحتل كل منهم مركزاً محدداً

ويؤدي دوراً معيناً داخل الحياة الاجتماعية. ويؤكد «براون» أن الأنثروبولوجيا الاجتماعيةتهتم بالأشخاص لا بالأفرادفالفرد ككائن بيولوجي هو موضوع علوم النفس والإحياء والتشريح... الخ. ولكن الشخص الذي يتحدث لغة معينة وعضو في أسرة معينة ويحتل مركزاً محدداً... وهو موضوع الدراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية. والإنسان كشخص عبارة عن مجموعة من العلاقات الاجتماعية. فهو مواطن مصري يتحدث لغة عربية وهو أب وزوج أو يمارس مهنة معينة، وهو عضو في تنظيم معين كالنادي أو نقابة أو... الخ.

ويمكن أن نلاحظ أن كلا من هذه الأوصاف تشير إلى علاقة اجتماعية معينة. ويؤكد براون أننا لا نستطيع دراسة البناء إلا بالإشارة إلى الأشخاص وهم وحدات البناء. كذلك لا يمكن دراسة الأشخاص إلا في حدود البناء الاَجتماعي.

والمهم في دراسة البناء عند براون هو دراسة العلاقات الاجتماعية المتبادلة بين الأشخاص أو الجماعات التي تؤلف البناء الاجتماعي - وعلى هذا فإنه يدخل العلاقات الثنائية بين الأشخاص في مفهومه عن البناء الاجتماعي، على أساس أن البناء في النهاية هو شبكة معقدة من علاقات ثنائية فالبناء القرابي داخل أي مجتمع مثلا هو في النهاية مجموعة من العلاقات الثنائية كالعلاقة بين الأب والإبن - وبين الخال وابن الأخت... الخ.

٢ - كذلك فإن البناء الاجتماعي يتضمن فكرة التمايز بين الأفراد من حيث المراكز والأدوار أو البناء الطبقي، كالتمايز بين الرجل والمرأة وبين الرئيس والعامة، أو بين صاحب العمل والعمال.

٣ - ويتألف البناء الاجتماعي ثالثاً من الجماعات الاجتماعية التي تتمتع بدرجة عالية من القدرة - على البقاء في الزمن لفترات طويلة كالأمم والقبائل والعشائر. وهذه الجماعات لها قدرة على الاحتفاظ بكيانها كجماعات متمايزة على الرغم من التغيرات التي تلحق أفرادها.

ويميز «براون» بين نوعين من البناء وهما:

١ ـ البناء الواقعي:

وهو البناء المشخص القائم بالفعل والذي يمكن للباحث ملاحظته مباشرة كالعلاقات بين الأشخاص والأقارب والرؤ ساء والأعضاء. . . الخ وهذا البناء في حالة تغير مستمر فالزوج قد يموت أو يطلق زوجته فتنتهي العلاقة بينها ونفس الشيء بالنسبة للأصدقاء والجماعات. . . الخ.

٢ ـ الصورة البنائية: وهو الصورة العامة من العلاقات بعد تجريدها من مختلف الأحداث الجزئية. وهذه الصورة البنائية تحتفظ في العادة بخصائصها وملامحها الأساسية بغير تغيرات لفترة أطول من الزمن ـ ومن أمثلة الصورة البنائية التنظيمات والأمم والدول والقبائل. . ولكن هذا لا يعني أن الصورة البنائية لا تتغير على الإطلاق. فهذه الصورة قد تتغير في بعض الحالات المفاجئة كالثورات والغزو العسكري. الخ.

وعلى هذا فإن استمرار البناء الاجتماعي ليس استمراراً استاتيكياً مثل استمرار مبنى من المباني مثلاً، وإنما هو إستمرار ديناميكي يشبه استمرار البناء العضوي للكائن الحي الذي يتجدد بغير انقطاع ما دام حياً. . فالعلاقات الواقعية بين الأشخاص ـ وكذلك الجماعات الاجتماعية تتغير من حين لآخر نتيجة الموت والميلاد والهجرة والزواج والطلاق. . . الخ ـ وهذا هو البناء الواقعي أما الصورة البنائية فهي أكثر استمراراً. وهو بهذا حاول علاج مشكلة استمرار البناء رغم تغير وتجدد الأشخاص والجماعات. وهو يعطينا مثلاً على هذا بأن الأمة والقبيلة والعشيرة والتنظيمات الكبرى مثل «الأكاديمية» الفرنسية والكنيسة الرومانية. . الخ يمكن أن تستمر في الوجود باعتبارها ترتيباً للأشخاص رغم كل ما يطرأ على الأشخاص أو على وحداتها من تغيرات. فاستمرار البناء الاجتماعي يشبه استمرار الجسم البشري رغم تغير جزئياته.

نظرية البناء الاجتماعي عند ايفانز بريتشارد:

ايفانز بريتشارد عالم أنثروبولوجي بريطاني قام بعدة دراسات حقلية ـ حيث قام بدراسة نظام المعتقدات لدى الأزاندي، وللنظام السياسي لدى النوير

وهما مجتمعان قبليان أفريقيان ويعترض «بريتشارد» على «براون» في أنه وسع مفهوم البناء الاجتماعي لدرجة أنه أدخل فيه العلاقات الثنائية العابرة والتي يمكن إغفالها عند التحليل البنائي ـ ويذكر «بـريتشارد» في كتـابه عن «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» أنه لا بد من وجود درجة معينة من الاطراد والاتساق في الحياة الاجتماعية، وتوفر نوع من التنسيق في المجتمع وإلا استحال على أعضائه العيش معاً ـ فالناس لا يستطيعون في واقع الأمر الالتفات إلى أعمالهم وشئونهم إلا لأنهم يعرفون نوع السلوك الذي يتوقعه الآخرون منهم، وكذلك نوع التصرفات التي يتوقعونها هم أنفسهم من الآخرين في مختلف مواقف الحياة الاجتماعية يضاف إلى هذا أنهم ينظمون نشاطهم تبعاً لقواعد مرسومة وحسب قيم معينة متعارف عليها، فهم يستطيعون التنبؤ بالأحداث، الأمر الذي يمكنهم من تنظيم حياتهم بما يتفق ويتماشى مع حياة الآخرين، ولكل مجتمع صورة أو نمط معين يسمح لنا بأن نتكلم عنه على أنه نسق أو بناء يعيش الأفراد في ظله ويخضعون لمتطلباته. واستخدام كلمة بناء بهذا المعنى يتضمن وجود نوع من التماسك والتوافق بين أجزائه على الأقل إلى الحد الذي يمكن معه تجنب التناقض الصارخ والصراع المكشوف.. وهذا البناء يتميز بدرجة كبيرة من الديمومة أو الاستمرار أكبر مما تحظى به معظم الأشياء العابرة السريعة في الحياة الإنسانية.

ويتضح من هذا النص، ومن آرائه التي عرضها في دراسته عن «النوير» أنه يعرف البناء الاجتماعي بأنه مجموعة العلاقات التي تقوم بين الجماعات الاجتماعية التي تتميز بدرجة عالية من القدرة على الاستمرار في الوجود. وهو على العكس من «براون» يخرج من المفهوم كافة العلاقات السريعة والطارئة والمؤقتة ـ كذلك فهو يخرج الجماعات ـ الصغيرة التي لا تستمر في الوجود إلا فترة قصيرة من الزمن والتي تخضع للتغيير السريع. ويمكن أن نوجز الفرق الأساسي بين مفهوم «بريتشارد» ومفهوم «براون» على البناء في نقطتين أساسيتين وهما: (٢٤)

أولاً: أن «بريتشارد» يرفض إدخال العلاقات الثنائية ضمن مفهوم البناء

الاجتماعي نتيجة لأنها تتسم بالوقتية وسرعة التغيير - فهي لن تستمر على الأكثر إلا ببقاء الشخصين أحياء.

ثانياً: كذلك فهو يرفض اعتبار الجماعات الصغيرة على أنها جماعات بنائية فهو يرفض إدخال الأسرة ضمن بناء المجتمع لأنها سرعان ما تختفي بموت احد الزوجين أو زواج الأبناء. أما الجماعات البنائية عند «بريتشارد» فهي الجماعات الكبيرة الراسخة كالعشيرة والقبيلة.. فهذه الجماعات تستتمر في الوجود بغض النظر عن التغيرات التي تطرأ على أعضائها سواء بالموت أو الميلاد أو الهجرة وهي تظل محتفظة بكيانها وملامحها الأصلية وأقسامها والعلاقات بين هذه الأقسام. وهو لا ينكر أهمية الأسرة باعتبارها الوسيلة الأساسية لحفظ البناء واستمرار المجتمع بطريق شرعي، ولكنه لا يعتبرها جماعة بنائية.

وبوجه عام فإن البناء الاجتماعي عند «بريتشارد» يتألف من العلاقات الدائمة التي تقوم بين جماعات من الأشخاص وليس بين أفراد - وهو يعرف الجماعة بأنها الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم وحدة متميزة عن غيرها من الوحدات، وينظر إليهم أعضاء الوحدات الأخرى بنفس هذه النظرة، كما تقوم بينهم جميعاً التزامات متبادلة بفصل عضويتهم في تلك الوحدة. ويتضمن مفهوم البناء كذلك ارتباط هذه الجماعات بعلاقات مستمرة بحيث تؤلف نسقاً واحداً متماسكاً.

وموجز نظرية «بريتشارد» أن البناء الاجتماعي الكلي لأي مجتمع هو في جوهره نسق من الأبنية المنفصلة المتمايزة التي تقوم بينها رغم تمايزها وانفصالها علاقات متبادلة مثل البناء القرابي والبناء السياسي والبناء الاقتصادي.. الخ.

وكل بناء من هذه البناءات الفرعية يضم داخله عدداً من النظم الاجتماعية التي تؤلف فيما بينها وحدة متماسكة متكاملة. وكي نفهم بناء أي مجتمع يجب علينا فهم هذه الأبنية الجزئية التي تتداخل وتتفاعل مع بعضها فهناك مثلا علاقة حتمية بين النسق أو البناء الايكولوجي والبناء الاقتصادي، طالما أن الحياة الاقتصادية تتأثر بالظروف الجغرافية والبيئية للمجتمع - كذلك فان النظام

الاقتصادي يؤثر بالضرورة على النظام السياسي وهكذا.

نظرية البناء الاجتماعي عند « ردفيلد R. Redfield »:

روبرت ردفيلد باحث أنثروبولوجي لديه عدة دراسات ميدانية أهمها دراسته للقرية شان كوم في المكسيك. وقد ثارت عدة مشكلات حول تعريف البناء الاجتماعي كما رأينا - وأهم هذه المشكلات تتمثل فيما يلي:

١ - ما هو نوع العلاقة التي تدخل في مفهوم البناء الاجتماعي؟

٢ - ما هي درجة الاستمرار التي يجب أن تتسم بها العلاقات حتى ننظر إليها بوصفها علاقات بنائية؟.

وهنا يقدم لنا (ردفيلد) معياراً محدداً يمكننا استناداً عليه تحديد نوعية العلاقات التي نعتبرها علاقات بنائية داخل المجتمع وهو:

(١) مدى أهمية العلاقات داخل المجتمع كله؟

(٢) عمق التغيرات التي سوف تطرأ على صورة المجتمع لو اختفت هذه العلاقات تماماً؟.

وهو يعطينا مثالاً على ذلك بالعلاقة بين الزوج وزوجته أو علاقة الأب بالأبناء، ويقارنها بعلاقة الإخصائي في تجبير العظام ومرضاه، في قرية شان كوم - فالعلاقة الثانية السريعة والعابرة والمؤقتة التي يمكن للباحث تجاهلها في بحثه تشكل جزءاً من بناء المجتمع، ذلك لأن البناء يقتصر على العلاقات الجوهرية المؤثرة فحسب.

نظرية البناء الاجتماعي عند «ريموندفيرث»

«ريموندفيرت» R. Firth باحث أنثروبولوجي بريطاني له عدة دراسات أهمها دراسة مجمع تيكوبيا Tekopia. ويذهب هذا الباحث الأنثروبولوجي إلى أن الحياة في مجتمع تعني تنظيم مصالح الأفراد وتوجيه سلوكهم تجاه بعضهم البعض ومحاولة تصنيفهم إلى جماعات من أجل العمل المشترك.

ونستطيع أن نلاحظ في العلاقات التي تقوم بينهم نوعاً من التخطيط أو النسق يمكن أن نسميه البناء الاجتماعي وهو يرى أن العلاقات الاجتماعية القائمة بالفعل بين الناس تمثل ناحية واحدة من البناء الاجتماعي . وأن مفهوم البناء فإنه يتضمن بالإضافة إلى ذلك العلاقات المتوقعة أو حتى العلاقات المثالية فيما يعطي المجتمع وصورته فعلا ، ويجعل الأفراد يؤدون أدوارهم الاجتماعية ونشاطهم الاجتماعي المخطط هو ما يتوقعه الإنسان عضو المجتمع من الآخرين :

ويتألف البناء الاجتماعي عند روفيرث من عدة جوانب أساسية نوجزها فيما يلي :

١ ـ العلاقات الاجتماعية المخططة والمستمرة والقائمة بالفعل داخل المجتمع .

٢ ـ نظام القيم الذي يوجه سلوك الناس ويحكم توقعاتهم وسلوكهم . أو نظام العلاقات المثالية الذي تحكمه قواعد الضبط الاجتماعي . وهو بهذا يدخل السلوك المتوقع ضمن مفهوم البناء الاجتماعي .

٣ ـ دراسة التخصص المهني في المجتمع باعتباره أمراً يرتبط بالمكانة الاجتماعية والظروف الاقتصادية . ولهذا يجب على الباحث دراسة الجماعات المهنية داخل المجتمع .

٤ ـ التمايز الاجتماعي والطبقي على أساس أن هذا التمايز والترتيب الطبقي للناس داخل الحياة الاجتماعية يمثل جزءاً جوهرياً من بناء المجتمع . وهو يحاول دراسة أسس ومعايير التمايز بين الناس Social Differentiation كالجنس والثروة والعمر والتقوى . . وما يرتبط بهذا التمايز من مكانة اجتماعية Statuses وادوار سلوكية Roles .

٥ ـ يهتم «فيرث» إهتماماً خاصاً بدراسة مبدأ القرابة بوصفه أهم المبادىء التي تقوم عليها المجتمعات البشرية . فالنظام القرابي عنده هو أساس

البناء الإجتماعي بأكمله. وهو يؤكد على أهمية دراسة التفاعل والتساند الوظيفي Functional Interdependence بين مختلف النظم الإجتماعية داخل المجتمع.

ونخلص من هذا العرض السريع الموجز أن أغلب العلماء يدخلون ضمن مفهوم البناء الاجتماعي العلاقات الاجتماعية والجماعات الثابتة نسبياً والنظم الاجتماعية الاساسية خاصة نظم الدين والقرابة والتمايز الاجتماعي والطبقي والقيم الضابطة لسلوك وعلاقات وتفاعلات أبناء المجتمع.

نظرية البناء الإجتماعي عند «تالكوت بارسونز» T. Parsons:

يعد «بارسونز» من أهم علماء الإجتماع المعاصرين في أمريكا، وقد عرض لتصوره عن البناء الإجتماعي ضمن نظرية أطلق عليها «نظرية البناء الوظيفي» للأنساق الإجتماعية. وموجز نظريته أن البناء الإجتماعي هو مجموعة ثابتة من العلاقات النموذجية التي تحددها الثقافة بين وحدات البناء. وهو يرى أن الفرد خلال قيامه بالدور المرسوم له والذي تحدده الثقافة، هو وحدة النسق الاجتماعي.

وهذا يعني أن البناء الإجتماعي هو في جوهره نسق من العلاقات النموذجية أو النمطية بين الأفراد وهم يقومون بأدوارهم المتفاعلة أو التي يتصل كل منها بالأدوار الأخرى.

وعلى هذا فإن دراسة البناء الإجتماعي تتطلب دراسة الأدوار الإجتماعية المتفاعلة والعلاقات بين أعضاء المجتمع خلال قيامهم بأدوارهم كما ترسمها الثقافة ويحتل مفهوم الدور الإجتماعي أهمية كبرى في تحديد «بارسونز» لبناء النسق الإجتماعي. والدور هو في جوهره فعل اجتماعي Social actin أو سلوك مقنن. فالوحدة الأساسية للبناء الإجتماعي عند «بارسونز» هو الفعل الإجتماعي. ويتضمن إطار الفعل (من أجل دراسته دراسة موضوعية يجب دراسته). الفاعل، والموقف، وتوجيه الفاعل نحو الموقف. ويركز الباحث المذكور على أهمية دراسة توجيه الفاعل نحو الموقف، أو ما الذي يجعل

الشخص يقوم بأداء أفعال بالذات. وهنا يجب التميز بين نوعين من موجهات الفعل الاجتماعي وهي:

(أ) **الموجهات الدافعية**: وهي تلك التي تتعلق بحاجات الشخص وإدراكاته ومحاولته تحقيق أقصى قدر ممكن من الإشباع المادي والعاطفي. وهذه الموجهات الشخصية أو البيولوجية النفسية هي التي توفر الطاقة وتدفع إلى أداء الفعل لتحقيق الإشباع المطلوب. وهناك ثلاثة جوانب لهذه الموجهات هي:

أ ـ الجانب الإدراكي ويتعلق بطبيعة المدرك ونوعية ادراك الشخص للمدرك.

ب ـ الجانب الانفعالي ويتضمن العملية التي عن طريقها يخلع الفاعل أهمية عاطفية على شيء محدد.

حـ ـ الجانب التقويمي ويتضمن الطريقة التي يوزع الفاعل من خلالها طاقته على الاهتمامات المختلفة او الاختيارات المتعددة طبقاً لنظام تقيمي خاص.

(ب) **الموجهات القيمية**: وتتمثل في القيم الإجتماعية أو ما هو مرغوب حسبما تقرره الثقافة، وهذه الموجهات القيمية أو المعيارية قد تقف في وجه الموجهات الدافعية وتعيد تشكيل السلوك أو الفعل حتى يساير قيم المجتمع ومعاييره.[٢٥]

وهكذا يتطلب فهم ودراسة الأنساق الإجتماعي دراسة القائمين بالفعل الاجتماعي من حيث أدوارهم ومراكزهم وعلاقاتهم والقيم الموجهة لسلوكهم بالاضافة إلى دراسة الأنماط النظامية والنظم الاجتماعية. ويشير المركز إلى مكان الفاعل في نسق العلاقات وحقوقه وامتيازاته، أما الدور فهو الوجه الدينامي للمركز أو هو سلوك الفاعل في علاقته بالآخرين، ويقصد بالانماط النظامية مجموعة التوقعات النمطية أو البنائية التي تحدد السلوك الثقافي المناسب للأشخاص الذين يقومون بأدوار اجتماعية متعددة. ويتألف النظام من مجموعة

من الأدوار المتكاملة والمتساندة (مثل دور الطالب والأستاذ والاداري والعامل. . . إلخ أو دور الزوج والزوجة والأبناء. . . إلخ).

ومن الواضح أن «بارسونز» يركز في دراسته للبناء الاجتماعي على الجوانب النموذجية المتوقعة، وأنه حول المجتمع إلى نسق أخلاقي يتمثل في القيم والمعايير وتوقعات الأدوار والسلوك المفضل ثقافياً. . ، ويأخذ عليه البعض أنه يتجاهل أهمية البناء المادي الاقتصادي عند دراسته للبناء الاجتماعي للمجتمع.

ونستطيع القول ان مفهوم البناء الاجتماعي عند «بارسونز» Parsons يتألف من المجموعة الثابتة من العلاقات النموذجية Idear relations بين الوحدات Units . ووحدة النسق الاجتماعي عند بارسونز هو الفرد عند قيامه بالفعل الإجتماعي Social Action . ولهذا يمكن القول أن البناء الاجتماعي عبارة عن نسق من نماذج العلاقات بين الأفراد. ويتسم بناء النسق لأي حدث اجتماعي ان الفرد لا يقوم بأفعاله ولا يمارس علاقاته ككل مستقل، وإنما على أساس أنه جزء من بناء الفعل والحدث. وإذا ما اتفقنا إطلاق مصطلح دور Role على وحدة النسق للعلاقات الإجتماعية، أمكننا أن نصوغ تعريف البناء الاجتماعي بأنه نسق من العلاقات النموذجيةأو النمطية بين الأفراد وهم يقومون بأدوار يتصل بعضها بالبعض الآخر*. وبناء على هذا فإن الدور هنا هو الصلة التي تربط النسق الفرعي- وهو الفرد- كوحدة سيكولوجية سلوكية بالبناء الاجتماعي.

وعند محاولة تفهم ماهية البناء الاجتماعي من منظور القائم بالدور (الفرد) نجد أن للدور مظهرين ـ الأول معياري Normative والثاني تلقائي تطوعي Voluntary . فالدور يتحدد ـ من منظور القائم به ـ على أساس توقعات الآخرين Expectations of Others وعلى أساس التقاليد الاجتماعية السائدة Prevailing Traditons . وهذا الجانب المعياري له أهميته لأنه يتوقف عليه رد

---

* Social structure is a system of patterned relation of actors in their capa - city as playing roles relative to one another.

الفعل الجماعي تجاه الفرد ـ مكافأة وثوابـاً وإحتراماً، أو عقاباً وسخرية ونبذاً. وهذا الجانب المعياري هو الذي يحدد السلوك المناسب للاشخاص الذين يقومون بأدوار مقننة أو منمطة إجتماعياً. هذا عن الجانب الأول، أما عن الجانب الثاني وهو الجانب التلقائي التطوعي فهو يتمثل في الدوافع الشخصية Personal Motives التي تحرك سلوكه وتعمل على تكامل شخصيته من خلال ارائه للدور المناط به حسب توقعات الجماعة دون نظر للثواب والعقاب. وعلى ذلك فإن المظهر الأساس للبقاء الاجتماعي يتمثل من الجوانب النموذجية أو التوقعات المنمطة Patterned Expectations التي تحدد السلوك المناسب لشاغلي مراكز معينة وللقائمين بأدوار محددة، وتعمل على تحقيق التوقعات المتعلقة بالدوافع الشخصية للفرد نفسه.

وتتجلى أهم اسهامات «بارسونز» Parsons في تأكيده المستمر على ضرورة صياغة نظرية منهجية عامة يمكن من خلالها تفسير سلوك الانسان وعلاقاته وتفاعلاته وما ينجم عنها من مكونات ثقافية، وهو يعتقد أن مجرد وضع النظرية والتوصل اليها دليل كاف على نضج العلم على اساس ان مثل هذه النظرية هي التي تيسر قضايا الوصف والتحليل والبحث الامبيريقي أو الواقعي، ويؤكد «بارسونز» أن نظرية علم الاجتماع يجب أن تستند الى البنائية الوظيفية التي هي المدخل المناسب لفهم المجتمع واذا كان الفعل الاجتماعي هو الوحدة الاساية للحياة الاجتماعية فإنه يحلل الفعل الى عناصره وهي الفاعل والموقف وتوجيه الفاعل نحو الموقف ويركز على عملية التوجيه كما سبق أن أسلفنا. وعلى الرغم من اهتمام بارسونز بفكرة الفعل الاجتماعي Social Action كمحور اساس للدراسة في علم الاجتماع، تحول في مرحلة تالية الى الاهتمام بالانساق الاجتماعية التي ذهب الى انهـا حدها الموضوع الذي يجب أن يستغرق النشاط البحثي لعالم الاجتماع*

---

* يتضح للدارس المتعمق لفكر «باريسونز» أنه كثيرا ما تحدث تحولا في المفاهيم ومراكز الاهتمام البحثي، مثال هذا انه عرف النسق الاجتماعي Social- system في البداية بأنه مجموعة من الأفراد الذين يتفاعلون خلال أدائهم للافعال الاجتماعية، ثم عرفه بعد ذلك بأنه شبكة من العلاقات التفاعلية، وفي موضع ثالث=

ويذهب تيماشيت الى أن الموضوع الأساس الذي تدور حوله النظرية السوسيولوجية عند بارسونز هو «أداء الابنية لوظائفها». ويتطلب التحليل البنائي الوظيفي للنسق الاجتماعي (مجتمع محلي أو تنظيم او جماعة...) الدراسة المنهجية مكانات وادوار الفاعلين الذين يجمعهم موقف له خصائص معينة. ويشير مفهوم المكانة الى موقع من موقف معين داخل نسق محدد وفي ظل علاقات لها طبيعة محددة تشكل بناءً، أما الدور فهو الجانب الدنيا في للمكانة ويشير الى سلوك الفاعل - أداءه للمهام المنوطة به طبقا لنسق معياري ويتوقع بقية اعضاء النسق أداءهامن الشخص- كل ذلك في شبكة من العلاقات والتفاعلات المحسوبة والمخططة والمتوقعة. ويتضمن أي موقف مجموعة من التوقعات المنمطة Patterned Expectations التي تحدد السلوك المناسب ثقافياً للاشخاص الذين يؤدون ادواراً اجتماعية مختلفة، الى جانب مجموعة الأدوار المتساندة والتي تكوين ما يعرف بالنظام Institution ويشير «تيماشيف» إلى أن جوهر اسهام بارسونز في مجال النظرية السوسيولوجية يتمثل في اكتشافه لمتغيرات النمط- Pattern Alterna-tives وهي كما يلي[٢٦].

١ - الوجدانية في مقابل الحياد الوجداني، فالنمط الاجتماعي يغلب عليه الطابع الوجداني اذا كان يتيح لأعضائه فرصة الاشباع المباشر لحاجاتهم. إما اذا كان النمط يفرض نظاماً عاماً طبقاً لمعايير موضوعية ويتطلب التخلي عن المصالح الشخصية فهو نمط محايد وجدانياً.

٢ - المصلحة الذاتية في مقابل المصلحة الجماعية: فقد تتيح المعايير الاجتماعية للفاعل ان يسعى وراء تحقيق مصالحه الخاصة، وقد تجبره على متابعة الصالح العام وحده.

٣ - العمومية في مقابل الخصوصية. ويشير مصطلح العمومية الى المستويات القيمية والمعيارية العامة، بينما يدل متغير الخصوصية على ذلك المستوى القيمي الخاص لفاعل بالذات مع اشخاص محددين.

= يعرف النسق تعريفا سيكولوجياً بأنه مجموعة من الافراد المدفوعين يميل لتحقيق الاشباع الامثل Optimum Gralification لاحتياجاتهم.

٤ ـ الأداء في مقابل النوعية. ويشير مصطلح الآراء الى التركيز على اداء الفاعل لفعل ما من اجل تحقيق هدف معين، أما مصطلح النوعية فهو يشير الى التركيز على الخصائص الشخصية.

٥ ـ التخصص في مقابل الانتشار الوظيفي. ويشير المصطلح الأول الى وجود حدود مرسومة لمجال فعل اعضاء النسق واهدافهم، وعلى العكس من ذلك فإن مصطلح الانتشار الوظيفي يشير الى غياب هذه الحدود وقد قدم «بارسونز» بالاضافة الى هذا نظرية في التنشئة الاجتماعية، أطلق عليها «يتماشيف» نظرية الانقسام الشطري المتتابع، وقد اكدت دراسات «موريس زلدتس» لتوزيع الادوار في الآسر داخل ٥٦ مجتمعاً صدق نظرية بارسونز في ٤٦ مجتمعاً على الأقل.

والخلاصة أن بارسونز قدم نظرية سوسيولوجية متكاملة للنسق عرض من خلالها تصوره للبناء الاجتماعي حيث ركز على جوانب الفعل الاجتماعي التي تتسم بالنموذجية والتوقع، وقد حول المجتمع كما يشير «ألفين جولدنر» A. Goldner الى نسق أخلاقي Moral System يتمثل في القيم والمعايير والعلاقات النموذجية وتوقعات الأدوار والسلوك المفضل ثقافياً وقد أخذ عليه بعض نقاد النظرية السوسيولوجية أن النظرية البارسونية تحلق بعيداً في الخيال وتستخدم الكثير من المصطلحات السيكولوجية وتتسم بالغموض وتفشل في الاحاطة بجميع جوانب الحياة الاجتماعية تحليلاً وتفسيراً خاصة الجوانب المادية التي كثيراً ما تتجاهلها.

مفهوم الدراسة الوظيفية للمجتمع:

يعد التقليد الخاص بتشبيه المجتمع بالكائن الحي تقليداً قديماً في الفكر الاجتماعي. فقد تحدث أفلاطون عن وجود ثلاثة عناصر أساسية للكائن العضوي وهي المخ والقلب والمعدة، ويقابلها ثلاث طبقات اجتماعية داخل المجتمع هي طبقات الحكام والجند والشعب المنتج، كذلك فقد ذهب الفارابي في كتابه عن «آراء أهل المدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذي تتعاون

أعضاؤه كلها في سبيل الحفاظ على حياته. ويصنف الفارابي وظائف الجسم فيقول «وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى «وفيها عضو واحد رئيسي هو القلب، وأعضاء تقترب مراتبها من ذلك الرئيس، كل واحد جعل فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله إبتغاء لما هو بالطبع غرض هذه التي ليس بينها وبين العضو الرئيسي واسطة، فهذه في المرتبة الثانية، وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في المرتبة الثانية، ثم هكذا تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلا، فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات.

ويمكننا إدراك ابن خلدون تحت هذا النموذج، حيث أشار في احد فصول مقدمته بعنوان «أن الحضارة غاية العمران» إلى أن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس. وقد حدد عمر الدولة بثلاثة أجيال على أساس أن الجيل أربعون عاما. فالجيل الأول يتسم بالبداوة والخشونة والعصبية، ثم يأخذ الجيل الثاني في التحول إلى الحضارة والترف، أما الجيل الثالث فإنه يركن تماما إلى الترف والرفاهية، فإذا جاء المطالب لا يستطيعون مدافعته وهنا يحتاج صاحب الدولة إلى الاستظهار بالموالي وأهل النجدة حتى يأذن الله بانقراضها.

كذلك فقد ظهرت فكرة المماثلة بين المجتمع والكائن العضوي في الفكر الاجتماعي السابق واللاحق على «كومت». فقد استخدمها «هربرت سبنسر» في انجلترا أو «دووكيم» في فرنسا. واستطاعت هذه الفكرة أن تمارس أثراً واضحاً على رواد الفكر الأنثروبولوجي في بريطانيا مثل «راد كلف براون R. Brown» و«مالينوفسكي Malinowski» وغيرهم. يضاف إلى ذلك أن تلك الفكرة كان لها دور كبير في تشكيل الاتجاه الوظيفي في الولايات المتحدة الأمريكية، وخاصة عند أتباع «تالكوت بارسونز» T. parsons[٢٧].

وهناك بعض الاختلاف بين أتباع النموذج العضوي أو البنائي الوظيفي في علم الاجتماع سواء من حيث نقاط التركيز، أو من حيث شدة تبني قضية المماثلة أو من حيث التفسير السوسيولوجي لهذه الفكرة. وتتمثل الفكرة

الأساسية للاتجاه البنائي الوظيفي في التركيز على البناء الاجتماعي والعلاقات المتبادلة أو التساند الوظيفي بين النظم الاجتماعية، ويحاول أنصار هذا الاتجاه الإجابة على السؤال التالي: كيف تستمر الحياة الاجتماعية عبر الزمن على الرغم من تغير أعضاء المجتمع جيلاً بعد جيل؟ أنصار ذلك الاتجاه على أن استمرار الحياة الاجتماعية داخل أي مجتمع يتحقق عن طريق قيام المجتمع بخلق مجموعة من الوسائل أو البناءات التي يمكن من خلالها تحقيق الحاجات أو أداء الوظائف، فهناك بناء معين للأسرة يؤدي وظيفة إشباع الحاجة إلى الجنس والانجاب والتنشئة الاجتماعية. وهناك بناء معين للاقتصاد يحقق وظائف الإنتاج والإستهلاك والتوزيع وهكذا الأمر بالنسبة لضبط استخدام القوة داخل المجتمع وممارسة السلطة والتنظيم السياسي، وتنظيم علاقة الإنسان والجماعة بالكائنات الروحية أو بالمقدس... إلخ.

ويشير بعض الباحثين مثل «إنكلز» إلى أن الإتجاه الوظيفي لا يتناقض مع الإتجاه التطوري، وإن كانا يختلفان من حيث مجال الإهتمام ونقاط التركيز فالمنظور التطوري والوظيفي قد إجتمعا داخل نظريات بعض رواد علم الاجتماع ففكرة «كومت» عن الديناميكا الاجتماعية تعبر عن منظور تطوري، بينما تعتبر فكرته عن الاستاتيكا الاجتماعية عن منظور وظيفي.

ويهتم أنصار النموذج التطوري بتصنيف المجتمعات على سلم تطوري معين كما أنهم يركزون على البعد الزمني والبعد التغيري أما أنصار النموذج الوظيفي فإنهم أقل اهتماماً بهذين البعدين، ذلك لأنهم يحاولون تفهم كيفية أداء المجتمع لوظائفه على مستوى الزمن الحاضر أو على المستوى الإستاتيكي بمفهوم «كومت» ويمكن أن نفهم الاختلاف بين المدخلين ـ التطوري والوظيفي ـ إذا ما حاولنا دراسة نظام معين كالنظام الأسرى أو الاقتصادي أو السياسي أو الديني فأنصار المدخل التطوري يحاولون الوقوف على مراحل تطور هذا النظام عبر التاريخ، إلى جانب معرفة مجموعة العمليات التي أسهمت في تديد شكل ومضمون النظام القائم بالفعل داخل المجتمع. أما أنصار الاتجاه الوظيفي فإنهم يركزون على الكشف على الدور الوظيفي الذي يؤديه هذا النظام داخل البناء

الاجتماعي للمجتمع، وعن العلاقات التفاعلية والتساند الوظيفي بين هذا الدور وبين أدوار أو وظائف النظم الأخرى داخل نفس المجتمع، وهكذا يقل اهتمام أنصار هذا المدخل الأخير بالبعد الزمني والتغيري على عكس أنصار المدخل التطوري(٢٨).

ويستهدف أنصار النموذج البنائي الوظيفي تحديد شروط ومتطلبات الحياة الاجتماعية. فأي مجتمع في حاجة إلى الاستمرار إلى فترات تتجاوز حياة أعضائه الحاليين على سبيل المثال. وقد تم تلبية هذه الحاجة عن طريق الاستمرار في إمداد المجتمع بأعضاء جدد من خلال نظام الأسرة، وهكذا فإن النظام الأسري يحقق وظيفة اجتماعية جوهرية تتمثل في إمداد المجتمع بأعضاء جدد وإعدادهم تربوياً بما يتفق مع ثقافة المجتمع ونموذج العلاقات والتفاعلات السائدة داخله.

كذلك فإن أنصار النموذج الوظيفي يحاولون الكشف عن التفاعل والتساند القائم بين جميع النظم الاجتماعية داخل المجتمع المدروس. وقد سبق أن أشار «كومت» إلى أهمية هذه الفكرة عندما ذهب الى أنه على علم الاجتماع أن يكتشف قوانين الفعل ورد الفعل التي تحكم مكونات النسق الاجتماعي(٣٠).

وعلى الرغم من أن مفهوم الوظيفة قد ظهر منذ وقت طويل في الكتابات الاجتماعية، إلا أن معالجة «أميل دور كيم» E. Durkheim لهذه الفكرة في دراسته عن «قواعد المنهج في علم الاجتماع سنة **١٨٩٥** تعد أول محاولة منهجية لدراسة هذه القضية في علم الاجتماع. وقد تبنى هذا المفكر النظرية العضوية أثناءمراحله الفكرية المبكرة، نتيجة لتأثره بكتابات «سبنسر» و«إسبيناس» E. Spinas اللذين كانا ينظران إلى المجتمع كنوع من الكل العضوي الحي. وقد أشار «رادكليف براون» R. Brown إلى أن «دوركيم» هو أول من قام بصياغة منهجية لقضية المماثلة بين المجتمع للكائن العضوي على أساس مفهوم الوظيفية Functionalism فكما أن حياة الكائن العضوي تعدهي التعبير الوظيفي للبناء

العضوي، كذلك فإن الحياة الاجتماعية هي التعبير الوظيفي عن البناء الاجتماعي.

وتكشف طبيعة المصطلحات التي استخدمها «دوركيم» عن وجهة نظره. فقد استخدم في كتاباته السوسيولوجية كثيراً من المصطلحات البيولوجية والفسيولوجية مثل «الجسم الاجتماعي» و«المخ الاجتماعي» والبروتوبلازم الاجتماعي» و«الجهاز المخي الشوكي للكائن العضوي الاجتماعي». وقد كان «دوركيم» على وعي منذ البداية بأن المجتمع حقيقة قائمة بذاتها، وأنه شيء أكثر من مجموع اجزائه. كذلك كان على وعي بأن الظواهر الاجتماعية لها خصائصها الذاتية، الأمر الذي يجعلها متميزة تماماً عن الظواهر البيولوجية والسيكولوجية ولعل هذا الوعي هو ما جعله يرفض بعض النزعات المعاصرة له والتي كانت تحاول تفسير هذه الظواهر في ضوء نظريات بعض العلوم الأخرى مثل علم النفس. فقد أكد «دوركيم» على أن الظاهرة الاجتماعية لا تفسرها إلا ظاهرة اجتماعية أخرى. وهذه الفكرة الأخرية هي جوهر الاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية.

وقد كان من نتيجة تبني دوركيم لذلك الاتجاه بأسلوب منهجي منظم، أن أطلق عليه «أبو الوظيفة في علم الاجتماع»، وهو لقب يحب بعض علماء الاجتماع الأمريكيين إطلاقه على «فرانز بواس» F. Boas، على اعتبار انه سبق «دوركيم» في استخدام المنهج الوظيفي. ولكن الواقع أن بواس لم يعالج مشكلة الوظيفة بنفس العمق النظري الذي نجده عند «دوركيم»[٢٩].

وقد عرف «دوركيم» وظيفة النظام الاجتماعي بأنه التناظر بين هذا النظام وحاجات الكائن العضوي الاجتماعي. وقد طبق «دوركيم» هذا الفهم الوظيفي في معالجته الممتازة لظاهرة الانتحار التي تزايد معدلها في أوربا في القرن التاسع عشر. واستطاع هذا الباحث أن يبين كيف أن تلك الظاهرة لا ترتبط بالبناء العضوي السيكولوجي أو الكوني، وإنما ترتبط أساساً بظواهر اجتماعية مثل طبيعية الأسرة التي يوجد داخلها الشخص ومدى قوة أو ضعف الروابط

الاجتماعية التي تربطه بأعضائها وانتماءاته السياسية والدينية، والظروف الاقتصادية التي يمر بها المجتمع أو الجماعة. . . الخ.

ولا شك أن هذا النموذج الوظيفي استطاع أن يقدم إسهامات فعالة في نمو الفكر السوسيولوجي، حيث أنه مكننا من فهم العديد من الظواهر الاجتماعية داخل العديد من المجتمعات التي قام بعض العلماء بدراستها، والتي تبدو على أنها غير معقولة وليس لها تفسير مقنع، وتتمثل أهم إسهامات هذا النموذج في محاولة ربط أية ظاهرة اجتماعية أو أي نظام اجتماعي ببناء المجتمع الكلي من خلال إبراز ما يؤديه ذلك النظام من وظائف تسهم في تدفق الحياة الاجتماعية داخل المجتمع. ويمكن أن نعطي على ذلك مثالاً بطقوس المرور Rits de passage وهي المراسيم والإجراءات التي تؤدي عند انتقال الفرد من مرحلة الطفولة الى الشباب عند بعض المجتمعات البدائية. وقد وسع بعض الدارسين من مفهوم هذه الطقوس لتشمل الإجراءات التي تمارس عند مراحل الانتقال المختلفة، كالميلاد والختان والزواج والوفاة. . الخ وقد استطاع المدخل الوظيفي في الدراسة الاجتماعية أن يقدم تفسيراً مقنعاً لطقوس المرور من مرحلة الطفولة إلى الشباب لدى بعض القبائل البدائية، تلك الطقوس التي تتسم بالعنف الشديد والتعرض للعديد من المخاطر. فقد حاول أنصار ذلك المدخل ربط هذه الطقوس بظروف المجتمع وببنائه ونظمه الاجتماعية الأخرى وفي هذا الإطار يمكن أن نفسر هذه الطقوس كنوع من التدريب على الشجاعة واختبار القدرة على التحمل لدى الشباب، وهي صفات لازمة في مجتمع يعتمد على الصيد كمصدر أساسي للطعام وهي حرفة يتعرض القائمون بها العديد من المخاطر.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن المدخل الوظيفي استطاع أن يفسر لنا عقدة الحب الرومانسي داخل المجتمعات الأوربية والأمريكية. فذلك النوع من الحب - في رأي إنكلر - يسهم في تحرير الشباب من الاعتماد على الأسرة ويمهده لتحمل مسئولية الزواج وتكوين أسرة مستقلة. كذلك استطاع ذلك المدخل أن يكشف لنا عن العديد من الوظائف الهامة بالنسبة لاستمرار الحياة الاجتماعية. ومثال ذلك أن «دوركيم» كشف لنا عن أهمية المراسيم الشعبيةكوسيلة لزيادة

الوحدة والتماسك الاجتماعيين. وقد كشفت دراسة تلميذه «مارسيل موس» M. Mauss عن الهبة Gift عن ذلك الدور الهام الذي تلعبه الهدايا والهبات في الحفاظ على الصلات والروابط التي تربط الفرد بالجماعة، والتي تربط بين الجماعات بعضها ببعض الأمر الذي يحفظ على المجتمع وحدته وتماسكه.

وعلى الرغم من أن النموذج الوظيفي لا يركز على قضية التغير الاجتماعي، إلا أنه أسهم في زيادة فهمنا لظاهرة التغير، من خلال التركيز على فكرة الاعتماد المتبادل بين مكونات النسق الاجتماعي[٣٠]. فقد أوضح أنصار هذا النموذج كيف أن هذا الاعتماد والتفاعل بين ظواهر ونظم المجتمع، يجعل من التغير في أية ظاهرة أو نظام أمراً مفضياً إلى تغيرات مصاحبة في بقية الظواهر والنظم الأخرى. واستطاع هذا النموذج كذلك أن يفسر لنا سبب بطء تقبل أبناء مجتمع معين لتجديدات معينة، أو سبب مقاومتهم لمثل تلك التجديدات أو سبب انحراف بعض خطط التغير عن تحقيق أهدافها المقصودة. فأنصار هذا النموذج يحاولون فهم قضايا الانتشار الثقافي والتغير الاجتماعي المخطط في ضوء نسق القيم وأسلوب التربية ومعتقدات أهالي المجتمع وتصوراتهم الدينية وممارساتهم السلوكية... الخ.

وقد أتاح المنظر الوظيفي في دراسة المجتمع الفرصة لإجراء دراسات مقارنة بين ثقافات مختلفة؛ بهدف الكشف عن البناءات والوظائف الأساسية الموجودة في كافة المجتمعات بغض النظر عن تقدمه أو تخلفه. فكل مجتمع لا بد أن يطور مجموعة من الأساليب المعينة لأداء مجموعة من الوظائف الأساسية الموجودة في كافة المجتمعات بغض النظر عن تقدمه أو تخلفه. فكل مجتمع لا بد ان يطور مجموعة من الأساليب المعينة لأداء مجموعة من الوظائف الأساسية مثل إنتاج وتوزيع السلع والخدمات، وممارسة الجنس، وتنشئة الأطفال، وتنظيم العلاقات بين الأعضاء، وتنظيم استخدام القوة وتحقيق الضبط السياسي. وقد وجه هذا النموذج الوظيفي الباحثين الى ضرورة الكشف عن مثل هذه الوظائف الأساسية داخل أي مجتمع يقومون بدراسته سواء كان مجتمعاً بدائياً أم متقدماً وهكذا استطاع هذا النموذج أن يكشف لنا عن التشابك العضوي بين مكونات

المجتمع. وعن المعوقات الثقافية والاجتماعية لبرامج التنمية وعن استحالة تطبيق النماذج الإصلاحية التي تنبثق من منطلقات طوبائية أو خيالية.

مناقشة الاتجاه الوظيفي:

وقد وجهت إلى هذا النموذج السوسيولوجي مجموعة من الانتقادات، في مقدمتها أنه نموذج غائي Teological ، على اعتبار أن مصطلح الوظيفة مرادف لمصطلح هدف Purpose. ويشير أولئك الذين يوجهون ذلك النقد إلى أنه إذا كان من الممكن بالتسبة للكائن العضوي أن يكون له هدف، فإنه يستحيل على التجمع أو الجموع Collectivity أن يكون لهم هدف بنفس المعنى السابق. ويذهب أنصار النموذج الوظيفي في مقابل ذلك النقد إلى أن أية مجموعة من الجماعات الاجتماعية، يمكن أن تعمل في تنسيق وتكامل كما لو كانت كائنا عضوياً واحداً له إرادة واحدة وهدف واحدة. يضاف إلى ذلك أن بعض أنصار هذا النموذج يستخدمون مصطلح «وظيفة كمرادف لمصطلح» كنتيجة كذا as a consequence of ، وبالتالي يتجنبون مسـألة القيمة أو الهدف وهو لب الإتهام السابق.

ولكن هذا الرد من جانب أنصار النموذج الوظيفي لم يعفهم من نقد آخر فقد وجه بعض النقاد مجموعة من الأسئلة إلى أنصار المدخل الوظيفي، من أمثلتها ما يلي: ما هو الشيء الوظيفي؟ ثم وظيفي من وجهة نظر من؟ What Something is Functional? For Whome? فما هو وظيفي بالنسبة للمجتمع قد لا يكون وظيفياً بالنسبة لفرد معين أو لجماعة أو تنظيم معين. ومن أبرز الأمثلة على ذلك نظام الرق في اليونان القديمة أو في مزارع القطن في جنوب أمريكا قبل سنة ١٨٤٠. ولهذايقال أن وجهة النظر الوظيفية عادة ما تقلل من أهمية الفرد وحاجاته، وفي مقابل الحاجات الجمعية أو حاجات النسق الاجتماعي. ويدفع أنصار النموذج الوظيفي هذا النقد من خلال التركيز على ما هو وظيفي من منظور المجتمع ككل[٣١].

ولكن هذه الفكرة الأخيرة سوف تبقى غير مقبولة ما لم يكن هناك اتفاق

واضح حول مكونات المجتمع، وحول ما يوصف بأنه وظيفي أو غير وظيفي. ولكن من المؤسف أنه لا يوجد في واقع الأمر مثل ذلك الإنفاق بين جمهرة المشتغلين بالعلوم الاجتماعية فالرقيق في اليونان القديمة لم يعدوا أعضاء في ذلك المجتمع، على الرغم من أنهم كانوا يشكلون نسبة كبيرة من السكان. وهناك في بعض المجتمعات مجموعة الجماعات أو الطبقات المتصارعة التي تختلف من حيث تحديد الصالح العام، أو من حيث تحديد ما هو وظيفي بالنسبة للمجتمع وما هو غير ذلك.

وإذا كان النموذج الوظيفي يدعونا الى محاولة البحث عن كل عنصر من عناصر البناء الاجتماعي، فإن بعض النقاد يعترضون على ذلك بأن هذا أمر يفسح المجال أمام الخيال والتأويل الشخصي مما يحول دون تحقيق الموضوعية في الدراسة. وهكذا يمكن باستمرار تبرير ما يوجد من خلال إبراز وظائف الظواهر القائمة سواء الحقيقية أو المتخيلة. ويشير نقاد النموذج الوظيفي الى أنه يقف ضد التجريب والتغير الاجتماعي على أساس ما يترتب على ذلك من مشكلات متعددة تنبثق من التساند الوظيفي بين كافة مكونات المجتمع.

ولعل أقصى نقد وجه إلى النموذج الوظيفي، هو الذي تبناه أنصار المدخل الماركسي في دراسة المجتمع، فقد ذهب أنصار المدخل الأخير الى أن ذلك النموذج ليس في نهاية الأمر سوى انعكاس للأيديولوجية البرجوازية؛ أو هو تعبير عن إيديولوجية الوضع القائم Ideology of status quo[٣٢].

وعلى الرغم من هذه الانتقادات العديدة التي وجهت إلى النموذج الوظيفي في التحليل السوسيولوجي، إلا أن أغلب علماء الاجتماع يستخدمون بالفعل التحليل الوظيفي أثناء دراساتهم وأعمالهم العلمية. فأغلب علماء اليوم - سواء أ كانوا وظيفين أم غير وظيفين - ينظرون إلى المجتمع أو الجماعة كنسق اجتماعي مكون من عدة أجزاء أو عناصر متفاعلة متبادلة الاعتماد، كذلك فإن أغلب علماء اليوم يتفقون تماماً مع أنصار ذلك النموذج من حيث استحالة قيام التنظيم الاجتماعي على أساس الفوضى والاضطراب، وأن استمرار الحياة الاجتماعية أو المجتمعية يتطلب توافر مجموعة من النظم والمؤسسات

الاجتماعية وقيام كل منها بأداء وظائفها المتخصصة بالكفاءة الواجبة، فكل مجتمع يحتاج إلى مجموعة من العمليات الحيوية مثل التنشئة الاجتماعية وضبط السلوك الجنسي وضبط السلوك الاجتماعي وتنظيم استخدام القوة إلى جانب القيام بمختلف العمليات الاقتصادية الضرورية من إنتاج وتوزيع واستهلاك بشكل أو بآخر. . . الخ. وحتى أنصار الاتجاه الصراعي أو الماركسي في علم الاجتماع، وهم الذين يوجهون أقصى أنواع للنموذج الوظيفي، يتفقون معه من حيث النظر إلى المجتمع كنسق تتفاعل مكوناته وتتساند وتتفاضل وتتبادل الاعتماد.

وقد يغضب بعض الدارسين من ذلك الحجم الضخم من النقد الذي وجه إلى النموذج الوظيفي، على الرغم من أن القضايا الأساسية لهذا النموذج هي محل إتفاق عام بين أغلب الباحثين في علم اجتماع اليوم. ولكننا نستطيع إيجاز أسباب ذلك في ضوء عاملين أساسيين هما:

أولاً: عامل موضوعي: يتمثل في اتهام النموذج الوظيفي بالنزعة الغائية. إلى جانب القول بأن هذا النموذج يتيح الفرصة للتفسيرات الذاتية، حيث يستطيع الباحث أن يلحق بكل ظاهرة اجتماعية وظيفة، سواء أكانت هذه الوظيفة حقيقية أو متخيلة. يضاف إلى ذلك أن هناك مجموعة من الدارسين يرفضون زعم أنصار ذلك النموذج بأنه النموذج الوحيد للتفسير والتحليل في علم الاجتماع.

ثانياً: عامل أيديولوجي: وقد وجه أنصار نموذج الصراع نقداً حاداً إلى أنصار النموذج الوظيفي، على اعتبار أنه يمثل اتجاهاً إيديولوجياً ولا يمكن اعتباره نموذجاً علمياً موضوعياً. ويذهب «الفين جولدنر» A. Gouldner الى أن النموذج الوظيفي خاصة عند «بارسونز» لا يمكن تحليله وفهمه بعيداً عن الظروف الاجتماعية، داخل المجتمع الأمريكي. فهذا النموذج هو في رأي «جولدنر» إستجابة لأزمةالعصر، ولكنها استجابة من وجهة نظر طبقة معينة، ولا تعبر عن ظروف أو آمال أو تطلعات كل ابناء المجتمع. فقد ركزت النظرية الوظيفية على بعض المتغيرات المحورية مثل الاستمرار النظامي Inistitutional Continuity

والتساند الوظيفي Functional Interdependence وعلى القانون الأخلاقي Ethic-al Law والنسق القيمي Value System . . . الخ، ويشير «جولدنر» إلى أن هذا التركيز على تلك المتغيرات يستهدف محاولة الحفاظ على النظم الاقتصادية والسياسية القائمة في المجتمع الأمريكي، والحيلولة دون حدوث تغييرات راديكالية أو جذرية في تلك النظم.

وقد حول «بارسونز» العالم الاجتماعي إلى عالم أخلاقي، فما يمارسه الناس في حياتهم اليومية ـ سواء أكانت ممارسات اقتصادية أو سياسية ـ لا يحتل أهمية كبيرة في التحليل السوسيولوجي، ذلك لأن ما هو هام في نظره هو مضمون القيم الجماعية القائمة داخل المجتمع. وقد أسقط «بارسونز» من تحليلاته مجموعة من الظواهر القائمة بالفعل داخل المجتمع الأمريكي كالصراع الطبقي والاقتصادي وحركات التمرد وحركات الجموع والثورات الداخلية، على اعتبار أنها ظواهر مرضية يمكن تفسيرها في ضوء علم النفس، وليست ظواهر اجتماعية سوية تفسر في ضوء علم الاجتماع. وبقول آخر فإن النموذج الوظيفي عند «بارسونز» يركز على النظام والاستقرار ويتجاهل الصراعات القائمة داخل الحياة الاجتماعية.

وقد كشفت نتائج المسح القومي الذي قام باجرائه كل من «تيموذي سبريه» T. Spreha و«الفين جولدنر» على علماء الاجتماع في أمريكا سنة ١٩٦٤، عن أن غالبية المشتغلين بذلك العلم في تلك الدور يشايعون النموذج الوظيفي، في تحليل ودراسة المجتمع، فقد وجد أن أغلبهم يركزون على قضايا النظام والأخلاق والقيم والتساند الوظيفي. وقد حاول الباحثان المذكوران استجلاء اتجاهات العلماء نحو الوظيفية من خلال طرح مجموعة من التساؤلات أهمها:

١ ـ إن التحليل الوظيفي والنظرية الوظيفية ما يزالان يحتلان أهمية كبيرة في علم الاجتماع المعاصر: (موافق) (غير موافق)

٢ـ تعد المعتقدات والقيم المشتركة هي أهم المصادر الأساسية للاستقرار

داخل أية جماعة (موافق) (غير موافق)

وقد كشفت هذه الدراسة عن انتماء أغلب علماء الاجتماع هناك إلى النموذج الوظيفي. ويتساءل «جولدنر» عن الهدف من تركيز أنصار ذلك النموذج على النظام Order سواء كمشكلة عقلية، أو كقيمة مركزية. ويجيب عل هذا السؤال بأن الهدف منه هو محاولة تقليل أو إخفاء الصراع الاجتماعي الذي ينبثق عن التناقضات الاجتماعية داخل المجتمع، وبالتالي يستهدف الحيلولة دون وقوع ما قد يؤدي إليه هذا الصراع من تغيرات عميقة للأساس البنائي للمجتمع فالتركيز على النظام يعني محاولة البحث عن أساليب قادرة على تحقيق الاستمرار والثبات داخل المجتمع، كما يعني النظر إلى النسق الاجتماعي على أنه يحتوي على مكونات غير خاضعة للتغير[٣٣].

ولكن على الرغم من هذا النقد الإيدلوجي أو التفسير الإيدلوجي للوظيفية، فانها تتضمن مجموعة من القضايا الأساسية التي لا يمكن أن يوجد حولها اختلاف، وقد سبق أن عرضنا لبعضها فيما سبق. يضاف الى هذا أن النظام الديني والقيمي والمعياري داخل اي مجتمع ـ يحكم الكثير من جوانب الحياة النظامية والتنظيمية، ومن هنا يكون تركيز انصار الاتجاه الوظيفي على التوازن والنظام والقيم والمعايير تركيز له أهميته الواقعية وبخلاف كل ما يدعيه انصار الايديولوجية المادية المنكرة أصلا بل والمهاجمة للأديان.

مراجع الفصل

1« George C. Homans : the Human Groups .N.Y. Harcourt : Brace and World Inc 1961

٢- إيفانز برتتشارد: الانثروبولوجيا الاجتماعية- الترجمة العربية- ترجمة د. احمد ابو زيد- منشأة المعارف- مصر ١٩٦٠- الفصلين الأول والثاني

3 - Cuy Rocher:A General Introduction to Sociology A Teoretical Perspective - Macmillan 1972 pp. 210 - 225

4- Ibid -P.275

٥- بريتشارد: مصدر سابق ص ٤٥

6- Tylor: Primitive Culture 1871

وارجع ايضا الى د. احمد الخشاب- الاجتماع الديني- مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٠ ص ١١١- ١١٥ وانظر نقد المذهب الحيوي في دراسة دوركيم بعنوان ElementaryForms ofReligionsLife

٨- إيفانز برتشارد: مصدر سابق الفصل الثالث والرابع

9- Rocher: op . cit pp.488- 490

١٠- د. أحمد ابو زيد: البناء الاجتماعي- الجزء الأول- المفاهيم- الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٧٥ وانظر ايضا

Kroeber and Kluckhohn:Culture:A Critical Reviewof Concepts and Definitions N.Y.Vintage Books, Randome House n.d 1952

11- Rocher: op.cit .pp.304-307

١٢- بريتشارد: مصدر سابق ص ٩٢

13- Kroeber and Kluckhohn.op.cit pp.40-50

١٤- أنظر تعليق الاستاذ الدكتور أحمد أبو زيد- كتاب برتشارد السابق

الاشارة اليه ص ٩٢.

15- J.L. Morino:Who Shall Survive? a New Aproach To The Problem Of Interhuman Relations 1934

وانظر ايضا.

R.E.Bales: Interaction Process Analysis Cambridge:Adison-Wesley 1950 pp.1-25

١٦- برتشارد: المصدر السابق (الترجمة العربية)

17- B. Malinowski: Argnauts of Western Pacific : London 1922
18- M.Mead: Comming of Age in Samoa London 1929
19- E.Pritchard: Witchcraft,Oracles and Magic Among The Azande Oxford 1937

٢٠- د. أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعي- مصدر سابق- المقدمة والفصل الأول

21- Rocher: op.cit. pp.187-191
22- Ibid.Part Two pp.144-154
23- R.Brown: Structure and Function in Function Society : London: Cohen and west 1952 pp.11-20

٢٤- ارجع الى دراسة ريتشارد بعنوان «الانتروبولوجيا الاجتماعية» والى دراسة احمد ابو زيد بعنوان «البناء الاجتماعي» (الفصل الاول) وهي مصادر سبق ان اشرنا اليها.

25- T.Parsons: The social system and. Parsons and shills:Theory of Action-Englewood Cliffs N.J. Prenlice Hall Inc 1961 pp. 20- 30 See also: Max Black : The Social Theories of Talcott Parsons- prentice Hall 1961
26- T.Parsons: The Social System: N.Y.The Free press 1951 pp.531-538
27- Rocher: op. cit. pp. 187- 191 see also: H.Spencer: Principles of Sociology see also E.Durkheim: Elementary Forms of Religious life trans by J.W. Swan NY.Macmillan 1929

٢٨- د. نبيل السمالوطي: الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر- الدار القومية- الاسكندرية ١٩٧٦.

٢٩- د. أحمد أبو زيد- البناء الاجتماعي- مصدر سابق الجزء الأول- الفصل الثاني

٣٠- للوقوف على اساسيات الاتجاه الوظيفي يمكن الرجوع الى

R. Merton: Social Theory and Social Structure Glencoe The Free Press 1957.

31- Alvin Gouldner:The Comming Crisis of Western Sociology :Heinemann london 1970 pp. 139- 156

32- Ibid

٣٣ـ نبيل السمالوطي : الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصرـ مصدر سابق .



الفصل الثالث

الدّراسَة السّوسيُولوجيّة للنّظم الاجتماعيّة

١- مقدمة حول مفهوم النظم الاجتماعية
٢- تعريف النظام الاجتماعي
٣- خصائص النظم الاجتماعية
٤- أنواع النظم الاجتماعية
٥- أهداف النظم الاجتاعية
٦- تصنيف النظم الاجتماعية
٧- أهمية الدراسة العلمية للنظم الاجتماعية
٨- النظم وأوزانها داخل البناء الاجتماعي
٩- مراجع الفصل الثالث



مقدمة حول مفهوم النظم الاجتماعية Social Inistitutions :

تسير الحياة الاجتماعية في كل مجتمع بشكل منظم ومصطلح عليه اجتماعياً. فالإنسان عندما يريد أن يتعلم يسلك سلوكاً معيناً وعندما يريد أن يحصل على أجر يسلك سلوكاً معينا وعندما يريد أن يتزوج يسلك سلوكا معيناً، وعندما يريد أن يحسن من مكانته الاجتماعية يسلك سلوكاً معيناً وهو عندما يريد أن يكون له دور سياسي معين يسلك سلوكاً معيناً.. الخ، وهذا السلوك الاجتماعي الذي يقوم به الشخص يتعرف على أصوله ويستدمجه في ذاته بحيث يصبح جزءاً من بنائه الفكري عن طريق عملية التربية أو التنشئة الاجتماعية التي تقوم بها الأسرة ومختلف مؤسسات التربية في المجتمع. وعندما يسلك الإنسان نماذج السلوك السابق الإشارة إليها وغيرها يخضع لمجموعة من الضوابط أو القواعد المتفق عليها بين أبناء المجتمع. وبعض أنواع الاتفاق تحدث تلقائياً نتيجة للتاريخ المشترك الطويل مثل قواعد الخطبة أو العزاء أو التهاني.. الخ وبعضها يحدث بطريقة قانونية متعمدة مثل قواعد الالتحاق بالوظائف أو الترقي.. الخ.

ومن المعروف أنه لا يمكن لمجتمع أن يستمر في الوجود ما لم يشبع حاجات الإنسان البيولوجية والنفسية والاجتماعية (وقد سبق أن أشرت إلى ذلك). فالإنسان بحاجة إلى الطعام والمأوى والأمن والجنس وإلى الحصول على مكانة

اجتماعية وأن يكون موضع تقدير وإلى أن يعبر عن نفسه وأن يكون له دور في حياة الجماعة . . الخ. وعلى كل مجتمع أن يواجه هذه الحاجات من خلال مجموعة من الأساليب التي ينشئها وينظمها من أجل إشباع هذه الحاجات الإنسانية الضرورية. **هذه الأساليب هي ما نطلق عليها النظم الاجتماعية:**

فالأساليب التي تنظم وتضبط لنا عملية الإنتاج والاستهلاك والتوزيع والتي تشبع حاجة الإنسان إلى الماديات كالأكل والشرب والمسكن والتملك والحصول على أجر. . . هي ما نطلق عليه النظام الاقتصادي والأساليب التي تنظم وتضبط لنا عملية ممارسة الجنس وإنجاب الأطفال وتربيتهم والعلاقة بين الأصهار وخطوات الخطبة والزواج وتبين لنا ما هو محلل ومحرم. . الخ نطلق عليها نظام الأسرة. . . الخ.

وبقول آخر فإن النظم الاجتماعية هي نماذج السلوك والتفكير المقننة والمتفق عليها والتي تستهدف أساساً إشباع الدوافع والحاجات الجسمية والنفسية للإنسان. ومن أمثلة الحاجات النفسية الحاجة إلى الأمن وإلى تقدير الذات والتعبير عنها، ومن أمثلة الحاجات الجسمية الحاجة إلى الطعام والنوم والجنس. . الخ.

وإذا كانت الحاجات الإنسانية قليلة أو محدودة العدد، إلا أن مسائل إشباعها متعددة ومتغيرة ومختلفة من مجتمع لآخر وتختلف داخل نفس المجتمع من فترة تاريخية لأخرى. فحاجة الإنسان إلى الطعام لا تتمثل في طريقة الحصول عليه وإنما تمتد إلى نوعيته ووسائل طهوه ومواعيد تناوله ومع من وأساليب تناوله، إلى جانب مختلف الأساليب المعقدة لإنتاجه واستهلاكه وتوزيعه. . . الخ ومن الواضح أنه مع وحدة الحاجة الإنسانية فإن أساليب إشباعها تختلف بساطة وتعقيداً من مجتمع لآخر. كذلك الحال بالنسبة للدافع الجنسي وهو دافع واحد بسيط إلا أنه يستتبع لإرضائه ظهور عدة أساليب متعددة للسلوك تختلف من مجتمع لآخر كالاختيار والرضى والخطبة والزواج والتحريم والتحليل والطلاق والبغاء. . الخ. هذه الأساليب المقننة للسلوك تلك التي تخضع لقواعد هي محل

اتفاق في المجتمع هي ما يطلق عليه النظم الاجتماعية.

ويجب ألا نعتقد أن كل الظواهر أو ما يحدث داخل المجتمع تعد أساليب أو ظواهر اجتماعية، فكل إنسان يأكل وينام ويشرب ويفكر ويتأمل... الخ، ومن الواضح أن هذه ظواهر بيولوجية أو نفسية أو عقلية وليست اجتماعية وهي حاجات يشبعها المجتمع بأساليب متفق عليها. هذه الأساليب هي ما نطلق عليه الظواهر الاجتماعية. وقد حرص «دور كيم» على توضيح الخصائص الجوهرية التي تميز الظاهرة الاجتماعية. ويؤكد «دوركيم» أن الظاهرة أو النظام الاجتماعي- كالزواج أو الملكية أو الحكم... الخ لا يمكن أن يتحقق بفصله عن المجتمع أو منفرداً. فالنظام الاجتماعي هو في واقع الأمر جزء من كل هو ما تعارفنا على تسميته البناء الاجتماعي. ولهذا يجب فهم أي نظام في إطار الكل البنائي الذي يوجد فيه وأثناء أدائه لوظائفه داخل هذا الكل. وكي نفهم هذا المعنى يمكننا ضرب مثل من الحياة العضوية. فإذا ما رغب باحث في دراسة القلب (وهو عضو في الجسم الحي يماثل النظام في المجتمع) فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك بانتزاع القلب خارج الجسم لدراسته، وإنما عليه أن يدرسه داخل الجسم كجزء من كل يتفاعل مع غيره من الأعضاء ويؤدي وظيفة معينة. وعلى هذا فإن الشيء الذي يعطي الظاهرة قيمتها وأهميتها ومعناها في المجتمع، بل ويجعل منها موضوعا للدراسة العلمية هو ارتباطها وتشابكها مع غيرها من الظواهر التي تؤلف نسقاً واحداً متكاملا نسميه (النظام الاجتماعي).

ونستنتج من هذا أن النظام الاجتماعي هومجموعة نماذج من السلوك والعلاقات المتفق عليها والتي تخضع لمجموعة من القواعد والمعايير الجمعية والتي تواجه حاجات الإنسان الأساسية. فالزواج والأسرة والملكية نظم اجتماعية يتضمن كل منها قواعد ومعايير معينة تحدد نوع السلوك والتصرفات التي يجب أن يتبعها الأشخاص الذين يدخلون أطرافاً في ذلك النظام. وغالباً ما تنطبق هذه القواعد والمعايير على المجتمع كله بغض النظر عن الأفراد، وإن كانت هناك بعض النظم التي تسود مناطق معينة في المجتمع كالريف أو الحضر أو يخضع لها

فئة معينة كالطبقة العليا والدنيا . . . الخ ، ولكن حتى في هذه الحالة فإن لله ـد خاصية العمومية بالنسبة للمجتمع المحلي أو بالنسبة للطبقة[١] .

تعريف النظام الاجتماعي :

أوضحت فيما مضى معنى النظام والمقصود به في علم الاجتماع وهذا يكفي غير أنه استكمالا لللموضوع فإنه يجب القول بأنه على الرغم من أهمية مفهوم النظام وشيوعه في علم الاجتماع، إلا أنه شأنه شأن أغلب مفاهيم علم الاجتماع لا يوجد اتفاق واضح بشأنه . وهناك العديد من التعريفات التي أطلقها العلماء للنظام يكفي هنا أن نعرض لبعضها فقط . «وليم أجبرن»[٢] . Ogburn. هو عالم أمريكي يعرف النظم الاجتماعية بأنها الطرق التي ينشئها المجتمع وينظمها لاشباع الحاجات الانسانية الضرورية(*) . ويشير «نادل» Nadel إلى النظام هو طريقة مقننة للسلوك الاجتماعي أو للعمل المشترك . وهو يؤكد أن النظام ليس مجرد السلوك ولكن يتضمن أيضاً القواعد التي تحكم هذا السلوك .

أما عالم الاجتماع الأمريكي «روبرت ماكيفر»Maczver فإنه يعرف النظام بأنه الصور والأشكال الثابتة التي يدخل الناس بمقتضاها في علاقات اجتماعية ، ويشير في دراسة أخرى أن النظام هو كل ما هو مقرر اجتماعياً[٣] . وهو يشير في موضع ثالث إلى أن النظم الاجتماعية هي الأشكال المقررة لأساليب العمل والسلوك في الحياة اليومية . ويذهب «جيلين» و «جيلين» Gillin[٤] في دراسة لهما بعنوان «علم الاجتماع الثقافي» إلى أن النظم الإجتماعية هي الانساق ذات الأبنية المنظمة والثابتة نسبياً من السلوك والاتجاهات والأهداف والاشياء المادية والرموز والمثاليات والتي تحدد إتجاه اغلب جوانب الحياة الاجتماعية(**) .

---

* Social inistitutions are organised established ways of Satisfying certain basic human needs.

**Social inistitutions are those relatively permanent , organized and structualized system of behaviour , attitudes , purposes, material obj - ects, symbols and ideals which give direction to much of social life.

ويشير الباحث الانثروبولوجي الوظيفي البريطاني «مالينوفسكي[٥]» Malinowski الى ان النظام هو مجموعة من الذين يشتركون في عمل معين يتعلق بناحية معينة من البيئة التي يعيشون فيها، وهم يستعينون في ذلك بأساليب فنية مرسومة ، كما يخضعون لفئة معينة من الضوابط والقواعد والقوانين. ويذهب «هاري بارنز» h.Barnes[٦] في دراسته له بعنوان «النظم الاجتماعية» الى ان النظم الاجتماعية تضم أو تمثل البناء الاجتماعي والأساليب الفنية التي يتستطيع المجتمع الانساني من خلالها تنظيم وتوجية وتنفيذ الانشطة المتعددة المطلوبة لاشباع الحاجات الانسانية[*].

ويذهب «موريس جينزبرج» M.Ginsberg[٧] في دراسة له بعنوان «علم الاجتماع» الى أن النظم هي مجموعة القواعد والاستخدامات المعترف بها والمقررةالتي تحكم العلاقات بين الأفراد أو الجماعات[**]. ويذهب «بيتر روز» P.Rose[٨] الى أن النظم الاجتماعية هي الأنساق المعيارية التي تنظم السلوك وتحدد العلاقات الاجتماعية داخل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية ويذهب عالم الاجتماع الامريكي «سمنر» Summner[٩] الى أن مفهوم النظام الاجتماعي Social Inistitution يتألف من جانبين، الأول فكرة او مبدأ مشترك بين ابناء المجتمع، والثاني هو البناء الذي هو المؤسسات التي تمنح الفكرة والمبدأ الطابع النظامي وتضعها موضع التطبيق بشكل يحقق مصالح الانسان. ويؤكد «سمنر» أن النظم تبدأ بأساليب السلوك التي تتحول الى عادات جماعية، وهذه الأخيرة ما تلبث ان تتحول الى قيم ومعايير أخلاقية بسبب ارتباطها بالفلسفة الاجتماعية للمجتمع التي تجعل منها ضرورة للصالح العام.

ويذهب «هاملتون» Hamilton الى أن النظام الاجتماعي هو رمز لفظي

---

* Social inistitutions.represent the social structure and machinery through which human society organizes, directs and executes the multifarious activities required to satisfy human needs.

** Recognized and established usagesgoverning the relations between individuals or groups.

ومن أجل توضيحه يمكن القول أن النظام هو تجمع لمجموعة من العادات الاجتماعية وهو يتضمن أسلوباً للتفكير أو العمل له تأثير قوي ودائم ويشير دوركيم إلى أن النظم الاجتماعية هي الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع. فقد أكد هذا العالم أهمية دراسة الظواهر الاجتماعية لا من حيث موضوعها فحسب ولكن من حيث معناها كذلك داخل المجتمع الذي ندرسه، ولا يتحقق الفهم الموضوعي التكاملي لأية ظاهرة إلا من خلال إدراك إرتباطها بمختلف الظواهر الأخرى التي تؤلف معها نظاما إجتماعياً، يسهم في تشكيل البناء الكلي للمجتمع عن طريق ما يؤديه من وظيفة ومن خلال ارتباطه ببقية النظم الأخرى داخل هذا البناء. فما يمنح الظاهرة معناها وأهميتها داخل المجتمع هو علاقاتها التفاعلية ببقية الظواهر الاخرى التي تؤلف معها ما نطلق عليه النظام الاجتماعي. وهذا الفهم هو ما جعل دوركيم يعترض على إجراء مقارنة بين ظواهر منفصلة في مجتمعات مختلفة، ذلك لأن هذه الظواهر لا معنى لها إلا داخل سياقها النظامي. يضاف الى ذلك أن علم الاجتماع يهتم بمسائل اكثر تجريداً من الظواهر الجزئية. فهو يهتم بدراسة مبادىء التنظيم الاجتماعي، والنظم الاجتماعية التي هي في جوهرها النماذج المنظمة للفعل الاجتماعي أو الأنفعال الاجتماعية التي تحكمها مجموعة محددة من القواعد أو المعايير التي تستهدف تحقيق هدف مقرر داخل المجتمع.

وعلى الرغم من تعدد تعريفات النظم الاجتاعية عند علماء الاجتماع، إلا أنه يمكن القول أن هناك شبه اتفاق بين المشتغلين بعلوم الاجتماع والانسان على ان النظم الاجتماعية هي الأساليب المقننة والمتفق عليها اجتماعياً (سلوك وعلاقات وتفاعلات وافكار ومفاهيم وجزاءات..) والتي تستهدف اشباع حاجات ابناء المجتمع. وقد تنشأ هذه النظم بشكل تلقائي او مقصود وقد يكون مصدرها وضعي بشري او إلهي من خلال تشريع سماوي (كما في حالة النظم الاسلامية). والنظم تتفاعل وتتساند وظيفياً بشكل يحيلها الى أنساق معيارية Normative - Systems تتضمن السلوك المتوقع والهدف ونماذج العلاقات بالاضافة الى الغايات القيمية والضوابط والجزاءات.

خصائص النظم الاجتماعية:

أولا: لكل نظام وظيفة أو مجموعة من الوظائف يؤديها داخل المجتمع، ولعل هذه الخاصية يمكن استنتاجها من تعريف النظم بأنها أساليب مقننة جماعية لمواجهة الحاجات الإنسانية الأساسية. فالنظام الاجتماعي أياً كان لا بد وأن يكون له وظيفة اجتماعية ما دام أنه إفراز اجتماعي أو أمر يعترف به المجتمع ويقره. وقد ذهب بعض الباحثين إلى حد القول بأن كل النظم مثل نظام الأسرة أو النظام السياسي أو الاقتصادي.. الخ هي نوع من السلوك المقصود أو الهادف. ومع اعتراف أغلب الباحثين بهذه الفكرة إلا أن أغلبهم يرى أنه ليس من مهام الباحث معرفة الغرض وإنما يجب أن يقتصر على بيان دوره في الحياة الاجتماعية[١٠].

ثانياً: يرتبط النظام بفكرة المعايير أو القواعد الضابطة للسلوك فهو ليس مجرد نماذج سلوكية ولكنه نماذج مقننة أي تخضع لقواعد معينة متفق عليها ويجب على الناس الالتزام بها.

ثالثاً: إن التزام الناس بهذه القواعد يرتبط بفكرة الجزاءات الاجتماعية Social Sanctions. فاتباع الناس لنماذج السلوك المعترف بها في المجتمع يرجع إلى التربية أو التنشئة الاجتماعية كأساس أول وإذا فشلت فإن الأساس الثاني هو الخوف من الجزاءات الاجتماعية السلبية. وتتمثل الجزاءات الاجتماعية في نوعين، نوع إيجابي كالمكافآت والمدح والتقدير... الخ، ونوع سلبي يتمثل في عدة درجات تمتد من الذم إلى الإعدام.

رابعاً: أن النظام هو السلوك الاجتماعي الذي يعترف به أبناء المجتمع، وهي خاصية يتطلب مدة زمنية طويلة حتى تتحقق، وإذا وصل السلوك إلى أن يكون موضع قبول عام فإنه يستمر لفترات زمنية طويلة أطول من أعمار الأفراد. وبهذا يستطيع النظام الاستمرار والصمود في وجه التغيرات الطارئة. ومثال هذا طقوس وإجراءات الزواج والوفاة التي يظل الأفراد يتمسكون بها على الرغم من

عدم إقتناعهم بها ولكنهم لا يمكنهم التنازل عنها.

خامسا: أغلب النظم تتسم بدرجة عالية من التعقيد، حيث يتضمن كل منها جموعة معقدة ومتشابكة من النماذج السلوكية وضوابط السلوك وقواعد معينة يجب أن يتبعها، إلى جانب شبكة معقدة من العلاقات التي تحتاج إلى كثير من الجهد لفهمها وتحليلها. فنظام الزواج إذا كان يبدو بسيطا فإنه يتضمن مجموعة متفاعلة متشابكة متكاملة من الظواهر أو النظم الفرعية الأقل حجما مثل نظام المهر وشبكة العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين أفراد الأسرة الصغيرة، إلى جانب شبكة تحليل العلاقات بين الجماعتين القرابيتين التي ينتمي إليهما الزوجان.. الخ. وإذا حاولنا تحليل أي من هذه النظم الفرعية الداخلة في نظام الزواج كالمهر نجده يشكل في حد ذاته ظاهرة معقدة يتضمن دراسة نوع المهر (كأن يتألف من النقود أو الإبل كما كان سائداً في الجزيرة العربية أو من الأبقار كما هو الحال في أغلب مجتمعات شرق أفريقيا..) ومقداره وطريقة الاتفاق عليه وطريقة دفعه.. الخ مع ما يصاحب ذلك كله من اجراءات أو طقوس واحتفالات يحددها العرف يضاف الى هذا ضرورة دراسة معنى المهر وما يقوم به من دور في تحقيق الاستقرار الأسرى وتأمين مستقبل الزوجة والأبناء. كذلك الأسرة كنظام ظاهرة معقدة أشد التعقيد، فقد حاول بعض العلماء التمييز بين انواع العلاقات السائدة داخل الأسرة وجد أن هناك ثمانية أنماط على الأقل من العلاقات الأساسية لكل منا وظيفة محددة وهي:

١- علاقة الزوج والزوجة وهي التي تقوم على أساس تنظيم الحقوق الزوجية والجنسية والاقتصادية وتحديد المسئولية المشتركة نحو البيت والأولاد بكل ما يتضمن ذلك من انجاب الأطفال وتنشئتهم اجتماعيا وتقسيم العمل بين الزوجين فيما يتعلق بالملكية والسلطة وحق الطلاق.. الخ.

٢- علاقة الأب بالابن بما تتضمنه من مسئولية الأب نحو ابنه من تعليم وحماية ورعاية وتهذيب.. وما يقابل ذلك من طاعة الابن لأبيه، ثم علاقات التعاون الاقتصادي في نواحي معينة بالنسبة لنواحي النشاط المختلفة التي

يضطلع بها الذكور خاصة بعد أن يكبر الابن الأكبر ويتسطيع الإسهام في الحياة الاقتصادية.

٣ـ علاقة الأم بالابنة، وهي تشبه علاقة الأب بالابن الا أنها تدور داخل البيت بما تتضمنه من عملية التنميط الجنسي Sex Typing.

٤ـ علاقة الأب بالابنة وتتمثل في مسئوليته تجاه تربيتها وتجهيزها وزواجها وخلال ما بعد الزواج... الخ.

٥ـ العلاقة بين الأم والابن الذكر وتتمثل فيما تلعبه الأم من دور في حياة ابنها من التصاق به خلال الطفولة ثم تعويده على الاستقلال التدريجي عن محيط النساء، كذلك تتضمن مسئولية الابن الذكر نحو أمه عندما يشب ويكبر وعندما تصبح مسنة وخاصة بعد موت الأب.

٦ـ العلاقة بين الأخوين وهي علاقة زمالة في اللعب في الصغر، وعلاقة تعاون اقتصادي في الكبر، ومسئولية الأخ الأكبر تجاه أخواته بعد موت الأب ودوره في تقسيم الترك.. الخ.

٧ـ العلاقة بين الاختين وهي تماثل العلاقة بين الأخوين ولكن الأخت الكبرى عادة ما تكون مسئولة عن أخواتها الصغرى حيث تقف منهن موقف الأم.

٨ـ علاقة الأخ بالأخت وهي علاقة زماله لعب في الصغر، ثم يحدث نوع من التحفظ في سلوك كل منهما ازاء الآخر. ويرتبط ذلك بتفاصيل المركز الاجتماعي لكل منهما وما يشعر به الأخ من مسئولية نحو أخته خاصة بعد وفاة الوالد.

ومع هذا التعقد الملحوظ في نظامي الزواج والأسرة فانهما الى جانب نظم. أخرى كثيرة ـ كالخطبة والميراث والطلاق.. الخ ـ تعد نظما فرعية أو مكونات النظام القرابي.. ولعل هذا هو ما أدى بالعلماء الى التمييز بين النظم الكبرى والنظم الصغرى. ويميل أغلب العلماء الى اطلاق مصطلح النسق الاجتماعي

على النظم الكبرى كالنسق القرابي والنسق الديني والنسق السياسي.. الخ[١١].

سادساً: الترابط الوظيفي بين النظم الاجتماعية داخل المجتمع، ويقصد بهذا الترابط أن النظم ليست مستقلة بعضها عن بعض ولكنها تمثل أجزاء مترابطة متساندة متداخلة متكاملة. فنظام الخطبة يسبق ويمهد لنظام الزواج، وهذا الأخير يمهد لنظام الأسرة ونظام الأسرة يرتبط بالنظام الديني الذي يبين لنا المحللات والمحرمات... الخ، كذلك يرتبط نظام الأسرة بالنظام الاقتصادي والسياسي والقانوني... الخ. ونفس الأمر ينطبق على بقية النظم المكونة لبناء المجتمع. وهذا هو معنى أن النظم مترابطة أو متنساندة وظيفيا. وهذا هو معنى التساند الوظيفي Functional Interdependence.

سابعاً: لكل نظام اجتماعي مجموعة من العناصر يمكن ايجازها فيما يلي:

(أ) هدف أساس ومجموعة من الأهداف الفرعية.
(ب) مجموعة من النماذج السلوكية التي تحكمها معايير أو قواعد معينة.
(جـ) جوانب رمزية للنظام.
(د) جوانب مادية للنظام.
(هـ) مجموعة من التقاليد الشفاهية والمدونة.

ويمكننا أن نفهم هذه الخاصية بالتطبيق على بعض النظم. فنظام الأسرة يستهدف تحقيق أهداف معينة مثل الاشباع العاطفي والجنسي وعاطفة الأبوة والأمومة وانجاب الأطفال وتربيتهم.. الخ. كذلك للأسرة مجموعة من الاتجاهات ونماذج السلوك التي تتمثل في تصرفات الزوج ازاء زوجته وتصرفات الزوجة مع زوجها وتصرف الآباء مع الابناء.. الخ، يضاف الى هذا عواطف الحب والحنان والولاء والاحترام.. الخ. أما النواحي الرمزية فانها تتمثل في خاتم الزواج وشعار الأسرة والتحف الموروثة، وتتمثل الماديات في المنزل والأثاث، وتتمثل الجوانب القانونية في وثيقة الزواج.

انواع النظم الاجتماعية:

تنقسم النظم الاجتماعية الى عدة أنواع تصنيفها طبقا لعدة معايير الى ما يلي:

أولا: من حيث العمومية والخصوصية: فهناك نظم عامة تشيع في كل المجتمعات كالأسرة والدين والاقتاد.. وأن اختلف شكل النظام ومضمونه من مجتمع الى آخر وهناك نظم خاصة بمجتمعات معينة مثل نظام الرق الذي ساد بعض المجتمعات. ومسألة عمومية النظام مسألة نسبية، ذلك أننا يجب أن نأخذ في الاعتبار الجماعة المحلية التي تقبل النظام وتمارسه. فهناك نظم عامة تشيع على مستوى المجتمع المصري كله كالأسرة والدين واللغة.. الخ، ولكن هناك نظما تشيع داخل اجزاء معينة بمعنى أنها تعد نماذج للسلوك تخضع لمعايير معينة داخل هذا الجزء من المجتمع دون غيره. ومثال هذا نظام الثأر في بعض أماكن بصعيد مصر. ولا شك أن هناك نظما تشيع داخل مجتمع القرية لا توجد في المدينة مثل نظام المشاركة على المواشي أو على الأرض الزراعية. وتختلف النظم باختلاف الطبقات الاجتماعية والجماعات المهنية.. وهذه يطلق عليها النظم الخاصة أو محدودة الانتشار.

ثانياً: من حيث الاستمرار والعرضية أو الوقتية في الحدوث: فهناك نظم مستمرة داخل المجتمع كنظام الأسرة أو نظام الانتاج الصناعي أو نظام الحكم.. الخ. وهناك نظم أخرى تتكرر في مواسم معينة بالذات يطلق عليها النظم التكرارية Repetitive Inistitutions . حيث يتكرر القيام بالنماذج السلوكية وفق معايير ثابتة في أوقات محددة من السنة مثل نظام صلاة التراويح في رمضان ونظام الصوم ذاته في هذا الشهر ونظام الحج.. الخ. وهناك نوع ثالث من النظم يعترف بها المجتمع ومستقرة ثقافياً ولكنها ليست مستمرة كالأسرة ولا تتكرر في مواسم معينة. وانما يلجأ اليها الناس كلما دعت الحاجة اليها مثل نظام الزواج أجراءاته النظامية المختلفة.

ثالثاً: من حيث التلقائية والتقنين: هناك نظم تنشأ بشكل تلقائي عفوي

دون تخطيط أو تدبير بشري منظم، فلا يستطيع أحدٌ الزعم بأن نظام الدين أو الأسرة أو الزواج ظهرت نتيجة لجهد بشري واع ومقصود، ذلك لأنها كلها نظم ظهرت بشكل تلقائي استجابة لحاجات بشرية ملحة. وللفطرة الانسانية التي فطر الله سبحانه الانسان عليها وعلى العكس من ذلك هناك نظم تظهر نتيجة للقصد أو الجهد البشري المنظم مثل نظام التعليم ونظام الصناعة ونظم الادخار والبنوك.. الخ.

رابعاً: من حيث المشروعية وعدم المشروعية هناك نظم يعترف بها المجتمع ولا تتعارض مع القانون العام السائد داخله، بل يدعمها القانون ويحميها مثل نظام الدين والملكية والبنوك... الخ، ولكن هناك مجموعة أخرى من النظم التي تتضمن نماذج سلوكية وقواعد معينة تحكمها، لكنها تتعارض مع مبادىء المجتمع وقوانينه، ومع هذا تمارس بالفعل. ومن أمثلة هذه النظم غير المشروعة نظام الثأر في مجتمع الصعيد ونظام البغاء الأخيرة باعتبارها إنحرافا عن الثقافة العامة في المجتمع، إلا أن هناك قواعد وقيم تحكم الممارسات السلوكية داخلها، مثل الالتزام الأدبي بين عصبة المقتول بأخذ الثأر له، وعدم تقبل العزاء إلا بعد الثأر، وشرف المهنة بين اللصوص أو المهربين.. الخ. هذه المعايير والقيم الفرعية تتعارض أساساً مع القيم المشروعة داخل الثقافة العامة للمجتمع.

خامساً: من حيث الهدف هناك نظم عاملة لها وظائف نوعية محددة وأخرى ضابطة تسهم في تهيئة المناخ للنظم العاملة أن تؤدي وظائفها على خير وجه ومن أمثلة النوع الأول نظم الصناعة والتعليم ومن أمثلة النوع الضابط النظام القانوني. ويمكن القول أن وظيفة النظم العاملة تنظيم نماذج السلوك التي تعد ممارستها ضرورية لتحقيق ما يسعى إليه النظام من أهداف ولبقائه أيضاً كالنظم الصناعية والمصرفية.. بينما يتميز النظام الضابط بأنه استحدث لضبط عدد من الممارسات السلوكية التي لا تعد في حد ذاتها جزءاً من النظام نفسه كما هو الحال في النظم القانونية، حيث لا تمثل الجرائم والانحرافات والمخالفات جزءاً من النظام القانوني. وبقول آخر فإن النظم العاملة تنظم مجموعة من

الممارسات السلوكية والعلاقات الاجتماعية طبقاً لمعايير معينة، بينما تعمل النظم القانونية إلى جانب تنظيم السلوك للحيلولة دون وقوع الانحراف، ثم عقاب المنحرفين وردع غيرهم.

سادساً: من حيث ما إذا كان النظام أساسي أو فرعي، ويجمع العلماء على أن هناك أربعة نظم أساسية عامة في كل المجتمعات هي النظام الديني والاقتصادي والعائلي والسياسي، ولكن يوجد في كل مجتمع مجموعة أخرى من النظم التي تتفاوت أهميتها من مجتمع لآخر وعلى حسب المستوى الحضاري لكل مجتمع، مثل نظم التعليم والترقية ونظم الفن والتعبير الأدبي والجمالي والفني.. الخ. وما يعد أساسيا في مجتمع معين، قد لا يعد كذلك في مجتمع آخر فنظام التعليم والتحصين ضد الأمراض لا وجود له في بعض المجتمعات المتخلفة، بينما تعد نظماً اساسية في مجتمعنا وهكذا.

سابعا: النظم الاختيارية والنظم الاجبارية، وهذا التصنيف قال به «هيوز» Hughes فالنظم الاجبارية لا يكون للفرد حرية في الانصياع لها أم لا[١٢]. مثل الأسرة والمواطنة في الدولة والذكورة والأنوثة.. اما النظم الاختيارية فهي تلك التي يشارك الفرد فيها بحرية ويملك الانسحاب منها كالنظم المهنية والتعليمية والرياضية... وقد استخدم «ميرل» Merill نفس الاساس (الاختيارية والاجبارية)[١٣] عند تصنيف النظم، لكنه اعتمد في هذا التصنيف على فكرة حقوق النظم على الافراد أو واجبات والتزامات الافراد إزاء النظم. فبعض النظم تفرض على اعضائها واجبات اجبارية .لا مناص منها وليس للفرد حق اختيار العضوية داخلها كالأسرة، وبعضها ذات صفة اختيارية كالنظم المهنية والرياضية...

ثامنا: يضيف بعض العلماء مثل «بارنز»Barns شكلين من أشكال النظم[١٤]. وهي أشكال تصنيفية- وهي النظم الأولية Primary Inistitutions والنظم الثانوية SecondaryInistitutions. فالنظم الأولية أساسية وتلقائية النشأة كالدين والأسرة والملكية والحرف والحكومة كتنظيم.. ومع تعقد المجتمعات ونمو الحضارات ظهرت العديد من النظم الثانوية- وهي نظم فرعية تتفرع عن

النظم الأولية- مثل نظم التصنيع ونظم التعليم المتطور. . .

تاسعا: وأخيراً هناك نظم وضعية المنشأ اي من صنع البشر وهناك نظم الهية المنشأ مصدرها الكتب السماوية المنزلة على الرسل. ومن أمثلة النظم الأولى نظم الحكم والاسرة والاقتصاد المطبقة في المجتمعات الماركسية، ومن امثلة النظم الالهية تلك التي تطبق داخل المجتمعات الاسلامية والتي تستند الى الشريعة الاسلامية مثل نظام الأسرة والمواريث. . . الخ

أهداف النظم الاجتماعية:

سبق أن أشرت إلى أن هناك وظائف معينة تؤديها النظم، ولكن يجب الا يفهم من هذاأن النظام يحقق هدفاً واحداًبعينه أوأنه ظهر ليشبع حاجة واحدة فحسب. فاستعراض النظم يبرز بجلاء ان أي نظام مهما بلغ من البساطة يؤدي عدة وظائف كما أنه يحقق عدة حاجات. ويمكننا أن نوضح ذلك بنظام الزواج الذي يحقق عدة أهداف منها تحقيق الاستقرار النفسي والعاطفي وإشباع الحاجة الجنسية وإشباع الرغبة في الانجاب وتكوين ذرية. . الخ. وهناك من الباحثين مثل «ميرتون» Merton من يميز بين الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة للنظام، والوظيفة الظاهرة هي الوظيفة المدركة والتي يمكن لأعضاء المجتمع إدراكها، أما الوظيفة الكامنة فهي مجموعة الأدوار التي يؤديها النظام والتي تحتاج إلى تحليل الباحث. وبوجه عام يمكن القول أن النظام الاجتماعي يؤدي أكثر من وظيفة إجتماعية أو يحقق أكثر من هدف أو يشبع أكثر من حاجة. ولكن غالباً ما يكون للنظام وظيفة أساسية أو محورية إلى جانب مجموعة أخرى من الوظائف الفرعية. فالوظيفة الأساسية للأسرة إنجاب الأطفال الشرعيين وإشباع الحاجات العاطفية والجنسية للأفراد بطريق مشروع. وإلى جانب هذه الوظيفة الأساسية فإن الأسرة تشبع الكثير من الحاجات الاقتصادية والسياسية والدينية في بعض المجتمعات. وعلى هذا الأساس تعد الأسرة نظاما إقتصاديا جزئياً باعتبارها تقوم على أساس تقسيم العمل بين الزوجين وتعد وحدة إنتاج وإستهلاك في بعض المجتمعات. ونظام العمل الصناعي يستهدف كنظام إقتصادي إشباع الحاجة إلى الأجر،

ولكنه إلى جانب هذه الوظيفة فإنه يشبع العديد من الحاجات الاجتماعية والنفسية الأخرى كالحاجة إلى المركز الاجتماعي واشباع لذات. . . الخ، وتعدد وظائف النظم يكشف عن تشابك النظم وتداخلها فللأسرة وظائف دينية اقتصادية وسياسية وهي بذلك تتداخل مع النظم الدينية والاقتصادية والسياسية. . وكذلك الأمر بالنسبة للنظم الاخرى. فالتربية والتعليم تعد الوظيفة الأساسية للنظام التعليمي (المدارس) في المجتمعات المتقدمة، ولكن هذه الوظيفة ليست قاصرة على النظام التعليمي وحده، حيث تشترك عدة نظم مع النظام التعليمي في أداء المهمة التربوية والتعليمية مثل نظام الاسرة ونظام الاعلام ونظام النوادي. . . الخ.

وهذا يعني بوضوح أن النظم الإجتماعية متشابكة متداخلة فللأسرة وظائف اقتصادية وقانونية وسياسية ودينية، ولهذا فإن دراسة نظام الاسرة أو أي نظام يقتضي اجراء القيام بعدة أمور هي:

(أ) دراسة النظام ومكوناته ووظائفه الاساسية والفرعية.

(ب) دراسة العلاقات المتداخلة بين النظام وبقية النظم الاجتماعية الاخرى.

(ج) دراسة الجوانب الاقتصادية والسياسية والقانونية. . لأي نظام. وهذا جوهر الاتجاه البنائي الوظيفي في علم الاجتماع.

تصنيف النظم الاجتماعية:

يمكننا فهم النظم الاجتماعية على أنها مجموعة النماذج السلوكية والعلاقات المقننةالتي تستهدف اشباع حاجات الإنسان والجماعات الانسانية المكونة للمجتمع. ولما كان المجتمع يحتاج الى أعضاء جدد والى أن يمد هؤلاء الاعضاء الجدد بأساسيات الثقافة السائدة في المجتمع ورعاية هؤلاء الاعضاء الجدد، الى جانب اشباع الحاجات الجنسية وهو ما يجعله نظاما عاما وضروريا وشائعا داخل كل المجتمعات سواءاً كانت بدائية أم حديثة. واذا كان الانسان- أينما وجد- في حاجة الى الطعام والكساء والمأوى وإلى أساليب لتنظيم الإنتاج

والاستهلاك والتوزيع، فإن هذا معناه حتمية وجود النظام الاقتصادي داخل أي مجتمع. وإذا كان وجود المجتمع مرهون أساساً بوجود نظام ومجموعة قواعد تنظم سلوك الناس وتحدد الجزاءات الاجتماعية التي يواجه بها المجتمع الأعمال المتمشية من قيمه وتلك التي تنحرف عما تواضع عليه المجتمع من قيم، هذا إلى جانب وجود هيئة حاكمة تحكم المجتمع ويرجع إليها عند وجود خلافات لحسمها.. الخ. فإن هذا كله معناه حتمية وجود النظام السياسي داخل المجتمع. وأخيراً فإن الضعف الإنساني وحاجة الإنسان الى الكائن القوى القادر جعله منذ القدم يلتمس معرفة تلك القوة التي تسيطر على قدره ومصيره ويحاول التقرب منها بالطقوس والشعائر، وهذا معناه عمومية النظام الديني في كل المجتمعات.

وهذه النظم الأربعة الأساسية- الأسرة والاقتصاد والسياسة والدين- يجمع عليها العلماء باعتبارها النظم الأساسية والمنتشرة في كل المجتمعات مهما كانت درجة بدائيتها أو حداثتها. ويختلف العلماء كثيراً في تصنيف النظم الاجتماعية، ويرجع هذا الاختلاف إلى اختلاف معايير التصنيف. وتتمثل عملية تصنيف النظم الاجتماعية في محاولة التعرف على أنماط السلوك الاجتماعي التي ترتبط معاً لتؤلف نظاماً واحداً، وتم تحديد النظم الاجتاعية الفرعية التي تؤلف النظم الكبرى أو ما يطلق عليها بعض الباحثين الأنساق الاجتماعية. وهناك خلاف كبير بين الباحثين حول تحديد العناصر التي تؤلف نظام الأسرة أو الملكية أو النظام السياسي... الخ. ومما يزيد من صعوبة التصنيف ما سبق أن أشرت إليه من أن لكل نظام اجتماعي جوانب متعددة، فالأسرة في الكثير من المجتمعات لها وظائف اقتصادية ودينية وسياسية، فهل يحق لنا على هذا الأساس اعتبار الأسرة نظاماً اقتصادياً أو دينياً أو سياسياً. يضاف إلى هذا أن هناك نظماً معينة تقع على الحدود بين عدة نظم مختلفة مثل نظام الميراث- كما هو في الشريعة الإسلامية مثلا- فهذا النظام ينفذ داخل النظام العائلي بين الأقارب، وهو بهذا الشكل يتعلق بالملكية وانتقال الثروات والحقوق الاقتصادية، وذلك يمكن النظر إليه على أنه أحد مكونات النظام الاقتصادي. ومن جهة ثالثة فإن الشريعة

الإسلامية ممثلة في الكتاب والسنة هي التي تحدد الميراث وأسلوب توزيعه على سبيل التحديد، وهو بهذا الوصف يمكن النظر إليه على أنه أحد مكونات النظام الديني وهكذا.

ويمكننا أن نعرض هنا لنماذج من تفكير العلماء واختلافاتهم حول قضية تصنيف النظم «فهربرت سبنسر» H.Spencer عالم الاجتماع البريطاني يصنف السلوك الاجتماعي المقنن إلى عدة نظم هي النظام العائلي والنظام الشعائري والنظام الديني، والنظام المهني والنظام الصناعي. أما «سمنر» Sumner و «كيلر» Keller وهما من أشهر علماء الاجتماع في أمريكا يذهبان إلى أن هناك مجموعة من الحاجات الإنسانية الأساسية هي التي أدت الى ظهور النظم الاجتماعية وهي الجوع والحب والغرور والخوف. ويستهدف الناس من وراء إشباع هذه الحاجات الحفاظ على الذات وعلى النوع وإشباع الذات والخضوع للكائنات الخفية التي تتجاوز قدراتها قدرات الإنسان. وعلى هذا الأساس قام الباحثان بتصنيف النظم الاجتماعية إلى ما يلي:

١، ٢ـ **النظم الاقتصادية والحكومية**، وأهم وظائفها توفير الطعام وتنظيم الملكية وتنظيم عمليات التفاضل أو التمايز الطبقي إلى جانب تنظيم سلوك الناس وعلاقاتهم من خلال القانون.

٣ـ **النظام العائلي**: ويتصل هذا النظام بالغزل والزواج والطلاق وتنشئة الأبناء وأسلوب معاملة كبار السن.

٤ـ **نظام الدين**: وهو يتعلق بالمعتقدات التي تدور حول المقدس وما يتصل به من شعائر وممارسات سلوكية سواء تعلقت بالحياة الدنيا او بالحياة الآخرة.

٥ـ نظام التعبيرات الجمالية والعقلية والترويح، ويتمثل في مجموعة من الممارسات السلوكية كالرقص والتمثيل والشعر والفن والعلم والفلسفة والألعاب والتسلية وغيرها.

ويتضح لنا مما سبق ذكره عن النظم الاجتماعية أن هناك اتفاقاً بين العلماء على محاولة ربط النظم بالحاجات البشرية، على أساس أن النظم

الاجتماعية تظهر أساساً محاولة ربط النظم بالحاجات الجماعية والمجتمعية. ولما كانت هناك حاجات عامة بين جميع البشر وكافة أنواع الجماعات، فإن هناك نظما لها خاصيته العمومية كالعائلة والاقتصاد والسياسة والدين. ولكن الحاجات البشرية الجماعية متغيرة تختلف باختلاف الثقافات، فكلما تعقدت ثقافة المجتمع كلما ظهرت حاجات جديدة. ولهذا يختلف عدد النظم ونوعيتها باختلاف المجتمعات وموقعها على سلم التطور الحضاري والتكنولوجي. وأياً كان الأمر فإن فهم المجتمع كما يذهب بعض الباحثين مثل «كونيج» ,Koenig لا يحتاج في حقيقة الأمر إلا إلى عدد قليل من النظم التي توجد في كل المجتمعات على اختلاف درجات تقدمها أو تأخرها وهي النظام الاقتصادي ونظام الملكية والدين والعائلة والتعليم والتسلية والترويح.

وهناك من الباحثين مثل «نادل»Nadl من يتخذون من غرض النظام الكلي معياراً للتصنيف. ويذهب الباحث المذكور إلى أن هناك نظما مركبة وأخرى بسيطة. فالنظام المركب هو ذلك النظام الذي يتألف من مجموعة من النظم التي تتشابه في هدفها. ومثال ذلك النظام القرابي الذي يضم نظما فرعية مثل الزواج والخطبة والأسرة والوراثة والتبني ... الخ. ويمكن في الواقع تصنيف بعض هذه النظم الداخلية في نظام العائلة ضمن مكونات النظام الاقتصادي مثل المهر والميراث...، ولكنه يفضل تصنيفهما ضمن النظام العائلي على أساس التشابه في الغرض الكلي للنظام المركب.

أهمية دراسة النظم الاجتماعية:

ونحن نهتم في دراستنا في علوم الاجتماع والإنسان بدراسة النظم الاجتاعية لعدة أسباب علمية وعملية نوجزها فيما يلي:

أولا: تدخل النظم الأساسية في تكوين البناء الاجتماعي للمجتمع ولهذا فإن التعرف عليها يعد أمراً لازماً من أجل دراسة البناء الاجتماعي.

ثانياً: تكشف النظم الاجتماعية للمجتمع عن أساليب المجتمع لمواجهة حاجاته الجماعية وحاجات أبنائه الجسمية والنفسية والاجتماعية وبالتالي تعد

مدخلا أساسياً للفهم العلمي للمجتمع.

ثالثاً: تعد دراسة النظم الاجتماعية هي الأساس الأول للدراسة المقارنة بين المجتمعات تمهيداً لإصدار قضايا عامة أو للتعميم في الدراسات الاجتماعية. فمن الخطأ إجراء مقارنة بين ظواهر اجتماعية جزئية أو حتى بين نظم جزئية كالزواج والخطبة... الخ على أساس أن مقارنة هذه الظواهر والنظم الجزئية بين عدة مجتمعات معناه انتزاع الظاهرة أو النظام من إطاره الكلي الأمر الذي يحولها الى ظاهرة ميتة وبالتالي تبطل المقارنة.

وإذا ما أردنا المقارنة فإنه لا مناص على الأقل- من دراسة النظم الاجتماعية الكبرى. ومثل هذه الدراسة المقارنة هي التي تمكننا من إصدار تعميمات حول مكونات ووظائف النظم الاجتماعية من جهة وحول عوامل تغيرها وتحولها واتجاهات التغير من جهة أخرى.

رابعاً: تعد الدراسة العلمية للنظم الاجتماعية هي الأساس الأول لمواجهة المشكلات الاجتماعية. فالمشكلات أو الأمراض الاجتماعية هي في جوهرها اختلال في أداء النظم لوظائفها، ولا شك أن العلاج يفترض فهم ميكانزمات ثبات النظم وتغيرها وعلاقاتها الوظيفية بعضها ببعض.

النظم وأوزانها داخل البناء الاجتاعي:

اختلف الباحثون في تحديد النظم المحورية التي تحتل وزنا خاصا داخل البناء الاجتماعي من حيث اعتبارها المتغير المستقل الذي يحدد طبيعة النظم الاخرى ويقود عمليات التغير وهنا انقسم الفكر السوسيولوجي إلى تيارين متناقضين .

الأول- التيار الماركسي الملحد الذي يذهب الى أن النظام الاقتصادي هو النظام المحوري الذي يمثل البناء الأساس Infra - Structure الذي يحدد ويصوغ كل نظم البناء الفوقي Supra - Structure بما فيها نظم الاسرة والسياسة والدين- وهذا تيار الحادي مادي مسرف ينبثق من ايديولوجية الصراع والمادية الجدلية العقيمة.

الثاني: التيار الديني او القيمي ويمثله «ماكس فيبر» Weber ويؤكد ان النظام الديني هو النظام المحوري الذي يوجه ويصوع كل النظم الاجتماعية الاخرى بما فيها النظام الاقتصادي.

وسوف نناقش هذه الآراء والتيارات بمزيد من التفصيل في الفصل الاخير. ويكفي هنا أن اشير الى أن الاسلام كنظام ديني يصوغ كافة النظم الاجتماعية الاخرى- السياسية والاقتصادية والاسرية ويقيم بناء مجتمع تختفي داخله الصراعات المدمرة ويقوم على التعاون والحب والتكافل والعدل والشورى والتقدم العلمي والتكنولوجي(١٥) وهو ما ستزيده تفصيلا في فصل قادم.

مراجع الفصل

١ ـ د. نبيل السمالوطي : دراسات في علم الاجتماع ـ الجبلاوي ـ القاهرة سنة ١٩٧٧ ص ٢٣٤

2- W.Ogburn and M.Nimkoff: A Handbook of Sociology London 1949 pp 363- 64

٣ ـ دكتور أحمد ابو زيد : البناء الاجتماعي ـ مدخل لدراسة المجتمه الجزء الأول الدار القومية سنة ١٩٦٦ الفصل الثالث وارجع ايضا للكتاب ماكيفر وبيبع بعنوان «المجتمع» الترجمة العربية .

4- J.L.Gillin and J.P.Gillin: Cullural Sociology N.Y 1948 P. 313

5- Gug Rocher: A General Introduction to Sociology : A Theoretical perspective : Macmillan 1972 pp.275- 279

6- H.E.Barnes.Social Inistitutions- N.Y. Prenlice - Hall 1947 pp.28-30

7- M.Ginsberg:Sociology : Oxford 1949 - p 43

وهذا الكتاب مترجم للعربية ضمن سلسلة الألف كتاب .

8- P.Rose: The study of society: Random house Inc N.Y.1967 p 523

9- G.Summner: Folkways boston 1906 pp 23- 55

10- Rocher: op- cit-- 214- 220

11- Koenig.S. Sociology: An Introduction to une science of Society: Barnes and Nobie N.Y.1960

12- E. C. Hughes: Social Inistitutions: in Alfred Lee: (ed) Principles of Sociology: Colledy Outline series pp- 256- 258.

13- Francis merit: Sociology and culture Englewood CLIFF. NEW jersy 1963 pp. 335- 338

14- Harry Elmer Barnes: Social inistitutions op . cit.

١٥ ـ د. نبيل السمالوطي : المنهج الاسلامي في دراسة المجتمع ـ دراسة في علم الاجتماع الاسلامي دار الشروق ـ جدة ـ ١٩٨٠ ـ الفصل الاول





والبناء الاجتماعي

الجزء الثاني

التحليل البنائي الوظيفي
في مجال العلوم الاجتماعية

دكتور نبيل محمد توفيق السمالوطي

استاذ علم الاجتماع المشارك - كلية الشريعة واللغة العربية
أبها - جامعة محمد بن سعود الإسلامية



دار الشروق جدة
للنشر والتوزيع والطباعة
برقيا : مشكاتنا - ص.ب : ٤١٤٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الدين

والبناء الاجتماعي

الجزء الثاني

الطبعة الأولى

١٤٠١هـ - ١٩٨١م



للنشر والتوزيع والطباعة

جدة - المملكة العربية السعودية - تليفون: ٦٤٢٦٦١٠ - ص.ب: ٤١٤٦ - س.ت: ٨٤٢٨ - برقيا: مشكاتنا

بسم الله الرحمن الرحيم

وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٨١﴾ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾ وَأُمْلِى لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ ﴿١٨٣﴾

سورة الأعراف ١٨١ ، ١٨٢

محتوى الكتاب

مقـــدّمـــة

على الرغم من تعدد الآراء والاتجاهات السوسيولوجية بصدد محاولة تفسير الظواهر الدينية، فإن الثابت تاريخياً وإجتماعياً أنه لم يظهر مجتمع يخلو من ظواهر دينية بأي شكل من الأشكال- وعمومية هذه الظواهر الدينية تشير إلى فطرية النزعة الدينية عند الإنسان وهي حقيقة قررها الإسلام الحفيف في مصدريه الأساسيين وهما الكتاب والسنة. وتحتل الدراسات الدينية أهمية خاصة في الفكر السوسيولوجي حيث تخصص أحد فروع علم الاجتماع في دراسة الدين والظواهر الدينية دراسة علمية من خلال الأساليب المنهجية المستخدمة في علم الاجتماع إلى جانب استحداث مجموعة أُخرى من الأساليب المنهجية التي تناسب دراسة تلك الظواهر، وذلك الفرع هو علم إجتماع الدين Sociology of Religion وهو فرع له أصوله ومناهجه وميدانه المستقل للدراسة أو موضوعه المتميز وله تاريخه ونظرياته وإتجاهاته.... ونحن لا نعني بهذا القول إمكان دراسة الظواهر الدينية بعيداً عن بقية ظواهر المجتمع ونظمه ومكوناته البنائية والتنظيمية الأُخرى نظراً للتساند والتفاعل والتداخل والتكامل بين مختلف مكونات البناء الاجتماعي، وإنما نشير فقط إلى تزايد ظاهرة التخصص العلمي وهي ما يمكن أن نسميه تفتيت العلوم بشكل مزعج نظراً لازدياد الحجم الهائل من المعارف والمعلومات المتراكمة حول كل موضوع فرعي من موضوعات أي علم من العلوم. والواقع أن ظاهرة التخصص العلمي الدقيق تمثل خطورة متزايدة في مجال عمليات التفسير والتحليل والفهم خاصة فيما يتصل بالإنسان وتاريخه ومجتمعه وثقافته. فالظواهر الإنسانية أو الاجتماعية أو الثقافية أو

التاريخية لا يمكن فهمها من خلال الرجوع إلى عامل واحد، وإنما يتطلب هذا الفهم إستخدام المدخل التكاملي في الدراسة Interdisciplinary Approach. ففي أي مجتمع يتداخل النظام الديني مع بقية النظم الإقتصادية والسياسية والأسرية والتربوية، ذلك التداخل هو ما يطلق عليه الإرتباط الوظيفي Functional Interconnection أو التساند الوظيفي Functional Interdependence بين مختلف ظواهر المجتمع ولهذا يجب أن يفهم من إختلاف وتشعب فروع علم الاجتماع أن الهدف هو زيادة الفهم والتعمق في الدراسة، مع الرجوع إلى التحليل الوظيفي التكاملي عند محاولة التفسير والتحليل.

ونحن هنا لا نقدم دراسة مدرسية في علم الاجتماع الديني وإنما نركز على تقديم نموذج من الدراسة أو التحليل السوسيولوجي للظواهر الدينية مع ربطها باستمرار بالبناء الاجتماعي، ومناقشة الاتجاهات والنظريات المتصارعة في مجال علم الاجتماع من منظور الدين الإسلامي الحنيف.

وإستكمالاً للجزء الأول الذي ركزت فيه على التحليل البنائي الوظيفي للحياة الاجتماعية في مجال علمي الاجتماع والإنسان، فسوف نتناول في الفصل الأول من هذا الجزء التفسير العلمي للنظام العقدي والشعور الديني داخل مجتمع الإنسان، ونتناول في الفصل الثاني مختلف المدارس والنظريات والاتجاهات السوسيولوجية التي حاولت تفسير نشأة النظام الديني والشعور الديني عند الإنسان، مع مناقشتها مناقشة نقدية في ضوء حقائق الإسلام الأساسية. وقد خصصت الفصل الثالث لعرض أهم الاتجاهات السوسيولوجية المعاصرة والمتصارعة حول طبيعة النظام الديني وعلاقته بمكونات البناء الاجتماعي، حيث ركزت على عرض الاتجاهات المادية والقيمية والبيئية والوظيفية والتطورية والانتشارية وعلاقة الدين بالتدرج الاجتماعي، مع نقد هذه الاتجاهات ومناقشتها من المنظور الإسلامي.

والله الموفق وهو الهادي إلى سواء السبيل

أبها في ٧ / ١١ / ١٤٠٠ هـ — دكتور نبيل محمد توفيق السمالوطي

الفصل الأوّل

التفسير العلمي للنّظام العقدي والشعور الديني

١ـ مشكلات التحديد السوسيولوجي للظواهر الدينية.

٢ـ مفهوم الدين.

٣ـ التصور القرآني للدين.

٤ـ الدين في الفكر السوسيولوجي الغربي وصعوبة التحديد.

٥ـ مناقشة ووجهة نظر.

٦ـ فطرية النزعة الدينية عند الإنسان.

٧ـ بعض النظريات المفسرة للدين ومناقشتها.

أ ـ نظرية «برجسون» ومناقشتها.

ب ـ نظرية «كومت» ومناقشتها.

٨ـ حتمية الدين والشعور الديني عند الإنسان.

٩ـ مراجع الفصل الأول.



مشكلات تحديد مفهوم الدين في الفكر السوسيولوجي

ولا بد لأية دراسة لأي موضوع مِن البدء بتحديد المفاهيم، وإذا كان موضوعنا هنا هو الدين فلا بد من تعريف الدين. ويدلنا استعراض التراث السوسيولوجي حول قضية الدين. فالباحث «كاير» Carrier يشير في دراسته له سنة ١٩٦٠ إلى أن «لوبا» Leuba أورد سنة ١٩١٢ (٤٩) تعريفاً للدين وأضاف إليهم تعريفين من عنده[١]، ومع هذا فلا يوجد بينهاتعريفـمتفق عليه أو حقق حداً أدنى من الاتفاق بين الباحثين. وقد عقدت عدة مؤتمرات وندوات علمية لتحديد معنى الدين فشلت جميعها في التوصل إلى تعريف يتفق حوله علماء الاجتماع. ففي سنة ١٩٢٧ عقدت «جريدة الأديان»Journal of Religion ندوة علمية Symposium لتحديد معنى الدين لم تصل إلى التعريف المنشود المتفق عليه. وقد وصل الأمر «بوالتر كلارك» Walter H. Clark إلى أنه جمع في دراسة له سنة ١٩٥٨ مجموعة من الإجابات المختلفة المتباينة إستقاها من (٦٣) عالم اجتماعي تحاول كلها الاجابة عن السؤال التالي: ما الذي يؤلف أو يشكل الدين؟ What Constitutes Religion ?[٢]. ومصطلح الدين شأنه في الفكر السوسيولوجي شأن العديد من المصطلحات الأخرى- أبسطها مصطلح المجتمع نفسه- التي لا يوجد اتفاق حولها بين المشتغلين بعلم الاجتماع. وقد أشار «ماكس فيبر» M. Weber في دراسته سنة ١٩٢٢ إلى أن تحديد ماهية الدين أمر لا يمكن البدء به في بحث حول الدين، ولكنه يمكن أن يكون في نهاية مثل هذا البحث * ويؤكد «إميل دوركيم» E. Durkheim أهمية التعريف بقوله[٤] «لما

---

* Weber said. A definition of What religion - is, Cannot possibly standat the begining but could =

كان علم الاجتماع الديني يعالج الحقائق الدينية، فإنه يجب البدء بتحديدها أو تعريفها»■.غير أن هذا الرأي الذي أبداه دوركيم في مقاله حول تحديد الظاهرة الدينية سنة ١٨٩٩ لا يجعله بعيداً عن رأي «فيبر» كما يبدو ذلك لأن دوركيم يؤكد في موضع تال أن الخطأ الشائع في كل تعريفات الدين التي استعرضها ودرسها هي أنها تحاول تحديد مضمون الدين The Content of Religion في عبارة واحدة. وهو يرفض هذا الأمر لأن تحديد مضمون الدين يحتاج أولاً إلى مجموعة من الدراسات المتعمقة ولا يمكن أن نصل إليه إلا بعد إجراء هذه الدراسات. وحتى في تعريف دوركيم للدين- والذي سوف نشير إليه فيما بعد- يؤكد هذا الباحث أن ما يمكن ملاحظته أو دراسته من الخارج دراسة شيئية- طبقاً لتصوراته المنهجية- هو الشكل الخارجي الجلي من الظواهر الدينية The exterior and conspicuous form of religious phenomena.

ولعل الخلاف بين الباحثين يظهر حول تحليل المادة الإثنوجرافية المجمعة من الدراسات الواقعية للمجتمعات، ما الذي يمكن إعتباره ظواهر دينية وما هي الظواهر التي يمكن إخراجها عن هذا الإطار. والواقع- كما يشير إلى هذا «شنيدر» Schneider و«وليامز» Williams بحق أن تحديد مجال الظواهر الدينية أو المجال العام للدين ليس من إختصاص علم الإجتماع وحده، فهناك فروع أخرى من المعارف والعلوم قادرة على أن تدلي بدلوها في هذا الصدد(٥). وإذا كان بعض علماء الاجتماع يؤكدون أن الدراسات المقارنة للنظم الدينية في الكثير من مجتمعات العالم تشير إلى أن الدين أو النظم الدينية تعالج القضايا والممارسات التي تتعلق بالمقدس The sacred والمتعال المجاوز للوجود المادي Transcendent والمطلق Ultimate فإن هناك من الدراسات ما يدخل ظواهر أخرى، مثال هذا أن الدارسين لبعض الديانات مثل ديانة أهل جاوه Javanese Religion يؤكدون أن نقاط التركيز الثلاث التي تحتل أهمية كبرى للدين في جاوا هي «الآداب العامة أو آداب المعاشرة» Etiquette والفن Art والممارسات الروحية الغامضة.Mystical

---

= perhaps stand at the conclusion of an inquiry such as the following.

■. Since the sociology of religion treats religious Facts it must begin by defining them »

Practice [٦]. ولعل هذا هو ما يحدو «بشنيدر» إلى القول بأن عدم إمكانية وإصدار تعميمات صادقة ومتفق عليها حول مفهوم ومضمون الدين قد يرجع إلى سببين متناقضين وهي- قلة المعلومات Inadequacy of Knowledge كما قد يرجع إلى كفايتها وكثرتها ولاختلاف حول ما يعد ظاهرة دينية بين المجتمعات.

ونتيجة للخلاف حول تحديد الدين، فإن هناك خلافاً حول تحديد مجال الدراسة في علم الاجتماع الديني. ويحدد «واتش» Wach مجال الدراسة في هذا العلم الأخير بأنه دراسة العلاقة المتبادلة بين الدين والمجتمع [٧] Interrelation of Religion and Society. مع فحص أشكال التفاعلات التي تحدث بينهما، مع دراسة الدوافع الدينية Religious Impulses والأفكار الدينية R. Ideas والنظم الدينية من حيث تأثيرها وتأثرها بالقوى الاجتماعية Social Forces والتنظيم الاجتماعي Social Organization والتدرج الطبقي الاجتماعي Stratification. وهذا القول «لواتسن» يشير إلى أنه من الممكن لعالم الاجتماع أن يدرس الجوانب السوسيولوجية للدين، لكنه لا يسهم في تحديد الظاهرة الدينية بدقة، وبالتالي لا يسهم في التحديد الدقيق لمجال الدراسة في علم الاجتماع الديني. وكما يشير «شنيدر» فإن غياب التحديد الدقيق- في إطار علم الاجتماع- لمتضمنات الظاهرة الدينية يجعلنا نكتفي بالقول أن علم الاجتماع الديني هو مجموعة الدراسات التي يقوم بها المشتغلون بعلم الاجتماع الديني، وهذا التعريف الاجرائي بالطبع لا يفيدنا في تحديد مجال الدراسة بالدقة العلمية المنشودة[٨].

مفهوم الدين:

إذا ما رجعنا إلى القاموس المحيط أو إلى لسان العرب أو إلى غيرهما من المعاجم نجد عدة معانٍ متناقضة للدين، فالدين هو المُلْك وهو الخدمة وهو العز وهو الذل وهو الإكراه وهو الإحسان وهو العادة وهو العبادة وهو القهر والسلطان وهو التذلل والخضوع وهو الطاعة وهو المعصية وهو الإسلام والتوحيد وهو اسم لكل ما يعتقد أو لكل ما يتعبد الله به.. الخ[٩]. والواقع أن الكلمة المراد

شرحها ليست كلمة واحدة بل ثلاث كلمات، أو إنها بعبارة أدق تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب.

فكلمة «الدين» تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه «دانه يدينه»، وتارة من فعل متعد باللام «دان له»، وتارة من فعل متعد بالباء «دان به» وباختلاف الاشتقاق تختلف الصور المعنوية التي تعطيها الصيغة. ويوضح ذلك الدكتور محمد عبد الله دراز في دراسة ممتعة له بعنوان «بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان بما يلي :-

أولاً: إذا قلنا (دانه دِيناً) عنينا بذلك أنه ملكه وحكمه وساسه ودبره وقهره وحاسبه، وقضى في شأنه وجازاه وكافأه. فالدين في هذا الاستعمال يعطينا معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك من السياسة والتدبير والحكم والمحاسبة. . . ومن ذلك «مالك يوم الدين» أي يوم المحاسبة والجزاء. وفي الحديث «الكيس من دان نفسه» أي حكمها وضبطها، والديان الحكم القاضي.

ثانياً: وإذا قلنا (دان له) قصدنا انه أطاعه وخضع له فالدين هنا هو الخضوع والطاعة والعبادة والورع. ومن هذا المنطلق يمكن فهم معنى أن الدين لله أن الحكم لله أو أن الخضوع له سبحانه. ويجب أن نلاحظ أن هذا المعنى مرتبط بالأول فدان فلان له أي قهره على الطاعة فخضع وأطاع.

٣ـ وأما قولنا «دان بالشيء» فإن معناه اتخذه ديناً ومذهباً وهذا يعني أن المقصود بالدين المذهب أو العقيدة التي يعتنقها نظرياً وعملياً. ومن الواضح أن هذا المعنى الثالث غير منفصل عن المعنيين السابقين لأن العقيدة التي يدان بها لها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينقاد لها ويلتزم بها.

وكما يذهب الدكتور محمد عبد الله دراز فإن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وإنقياداً، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً، وحكماً والزاماً، وإذا قصد بها الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي

الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها. ونستطيع القول أن مادة الدين كلها تدور حول معنى لزوم الأنقياد، فالدين في الاستخدام الأول يشير إلى إلزام الانقياد، وفي الاستخدام الثاني يشير إلى التزام الانقياد، وفي المعنى الثالث يشير إلى المبدأ الذي يتم الانقياد له. وإذا ما حاولنا إيجاد الارتباط بين الدَّيْن (بفتح الدال) والدِين (بكسر الدال) نجد أن اللفظين يتضمنان معنى الالزام، وان كان المعنى الأول يشير إلى الإلزام المالي بينما يشير الثاني إلى الإلزام الأدبي. ولعل هذا البيان يوضح خطأ وجهة نظر بعض المستشرقين الذاهبين إلى أن مادة «ديـن» لها أصل عبري أو فارسي وأنها دخيلة على اللغة العربية، وهدفهم الخبيث من وراء هذا الزعم الخاطىء هو تجريد العرب من كل فضيلة بما فيها فضيلة البيان وهي أبرز قدرات العرب(١٠).

وإذا رجعنا إلى معاجم اللغة العربية وكتب التفسير نجد مجموعة متعددة من المدلولات لكلمة الدين. فهو معناه الملك والسلطان، ومعناه الطاعة والعبودية، ومعناه العقيدة والملة، ويقصد به الطريقة والمنهاج كما يقصد به شريعة الإسلام.

والدين بمفهومه الذي يدرس في العلوم الاجتماعية وتاريخ الأديان يقصد به ظاهرة إجتماعية لها جانبان هما.

أ- جانب نفسي Psychological State وهي حالة ذاتية Subjective وهي حالة داخلية يستشعرها المتدين والتي يطلق عليها حالة التدين (حالة الانقياد والاذعان للمعبود).

ب- جانب موضوعي خارجي أو واقعة موضوعية Objective Event يمكن دراستها من الخارج دراسة شيئية ويمكن بهذا دراستها من خلال منهج علم الاجتماع. وهذا الجانب يتضمن العادات والشعائر والمباني- المعابد والروايات المأثورة والمعتقدات والمبادىء التي تدين بها الأمة أو الشعب أو مجتمع ما.

وإذا كان الدين يمثل الإلزام والإذعان والخضوع، إلا أنه لا يمكن أن نطلق على كل إنقياد مصطلح «ديـن» فخضوع المغلوب للغالب وطاعة الناس

للحكام وتعظيم المرءوس لرئيسه وطاعة الابن أباه ليس له علاقة بقضية الدين بالمعنى الفني الإصطلاحي، ولا يمكن أن نطلق على كل مذهب- علمي أو فلسفي- مصطلح الدين ذلك أنه إلى جانب الخضوع والانقياد هناك خصائص أخرى لا بد من توافرها في الفكر والسلوك والشعور الديني. هذه الخصائص التي تعد جوهرية في كل الأديان هي موضوع الدراسة في علم دراسة الأديان دراسة مقارنة (الأديان المقارنة) Comparative Religion.

وتشير دراسات علم الاجتماع إلى أن الدين- كمنهج لا بد منه لحياة الفرد والجماعة له أساسه الفطري- يرتبط- في علاقة تأثير وتأثر وتساند Interdependence- ببقية المكونات المؤلفة للبناء الاجتماعي داخل كل مجتمع. وعلى عكس التصور الماركسي الزائف الذي يعد الدين ضمن مكونات البناء العلوي .Supra- Structure والذي يتشكل ويتأثر بفعل البناء الأساسي .
Infra- Structure وهو البناء الاقتصادي (علاقات وقوى الانتاج).

فالواقع- كما يشير إلى هذا «ماكس فيبر» Max Weber وكما تشير دراسات النظم الاجتماعية داخل المجتمعات المختلفة- القديمة والحديثة- فان هناك تفاعلاً متبادلاً بين جميع النظم، ذلك التفاعل يبرز أهمية النظام الديني أو العقدي وأثره الواضح على بقية النظم الاجتماعية الأخرى- الأسرية والاقتصادية والسياسية والعقابية والتربوية... الخ. ويقصد بالنظام الديني أو العقدي ذلك النظام من المعتقدات الذي يمد الإنسان بتفسير لحقيقة الحياة والوجود وحقيقة الإنسان وواقعه ومركزه من هذا الكون وغاية الوجود والكون والإنسان ومصيره، وسبب التفاوت الواضح بين الناس وهدفه... هذا إلى جانب الطقوس أو الشعائر التي يمارسها الناس للتقرب من المقدس وعلاقة الإنسان بالإله وانعكاس هذه العلاقة على علاقته ببقية أعضاء مجتمعه، والأثر الذي يمارسه الدين (العقيدة) على السلوك الاجتماعي للإنسان- السلوك الاقتصادي، السلوك الأسري (الزواجي- العلاقة بين الزوجين، العلاقة بين الآباء و الأبناء- الميراث- أسلوب حل المشكلات..) والسلوك التربوي والسلوك العقابي... الخ.

مفهوم الدين في القرآن الكريم:

ويذهب أبو الأعلى المودودي في دراسة له بعنوان «المصطلحات الأربعة» إلى انه لكل أمة منهج في الحياة ينبثق عن دينها، وإذا كان منهج الحياة لهذه الجماعة أو تلك من صنع الله سبحانه أي صادراً عن عقيدة ربانية فهذه الجماعة في دين الله، أما إذا كان المنهج الذي يصرف حياة هذه الجماعة من صنع الملك أو الأمير أو القبيلة أو الشعب، أي انه صادر عن مذهب أو تصور أو فلسفة بشرية فهذه الجماعة في دين الملك أو دين الأمير أو دين القبيلة أو دين الشعب وليست في دين الله لأنها لا تتبع منهج الله المنبثق أساساً عن دين الله دون سواه[١١].

وإذا ما حاولنا التعرف على مفهوم الدين عند المسلمين وفي الفكر الغربي نجد أن من أشهر التعريفات الإسلامية للدين أنه «وضع إلهي سائغ لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل» وهذا يشير إلى أن الدين وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات. وقد جاء لفظ الدين في القرآن الكريم بعدة معانٍ مترابطة «ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن» [النساء (١٢٥)] أي أحسن طاعة وعبودية ودان لله بمعنى أطاعه وأحبه وخافه. وقال عزَّ وجلَّ «وكنا نكذب بيوم الدين» [المدثر (٤٦)] وقوله تعالىٰ «مالك يوم الدين» أي يوم الحساب والجزاء أو يوم الملك الحقيقي حيث يتساوى جميع الخلق يوم القيامة وينادي يومئذٍ «لمن الملك اليوم؟ . . لله الواحد القهار» [غافر (١٦)] وقال تعالىٰ عن يوسف عليه السلام «ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك» [يوسف (٧٦)] أي في قانون الملك ونظامه وشريعته. وقوله تعالىٰ «الزانية والزاني فإجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله . . » [النور (٢)] أي في حكم الله وقانونه السماوي. ويأتي لفظ الدين في القرآن الكريم بمعنى المنهج والطريقة يقول تعالىٰ «لكم دينكم ولي دين» [الكافرون (٦)] أي لكم منهجكم وطريقتكم في عبادة غير الله ولي منهجي وطريقتي في عبادة الله وحده دون سواه. ويأتي الدين في القرآن الكريم بمعنى العقيدة والملة حيث يقول تعالىٰ «شرع لكم من الدين ما

وصى بها نوحاً والذي أوحينا إليك» [الشورى (١٣)] ويأتي الدين في القرآن الكريم بمعنى نظام الحياة عامة عقيدة وشريعة وخلقاً حيث يقول تعالىٰ «إن الدين عند الله الإسلام» [آل عمران (١٩)] وقوله سبحانه «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» [آل عمران (٨٥)].

هذه هي المعاني الصحيحة للدين كما وردت في القرآن الكريم. ويذهب الأستاذ أبو الأعلى المودودي في دراسة له بعنوان «الدين القيم» أن الإسلام منهاج للحياة وطراز خاص للتفكير والعمل، وهو إلى جانب ذلك يعني طاعة الإنسان لربه وانقياده له وإسلام وجهه إليه، وأن يقبل المسلم المنهاج الفكري والعملي الذي أنزله الله لهداية البشر، ويتبعه منقاداً له منسلخاً من الفوضى الفكرية والعملية.

الدين في الفكر السوسيولوجي الغربي وصعوبة التحديد.

سبق أن أشرنا أن تعريف الدين يجب أن يمتد ليشمل الاتجاهات الدينية على كل الشعوب والمجتمعات، فإذا كان الدين عند الله الإسلام، فلم يوجد مجتمع بدون شكل ما من أشكال الدين، والحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان هي أنه ليست هناك جماعة إنسانية ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه، ودون أن تتخذ لها في هذه المسألة رأياً معيناً حقاً أو باطلاً، يقيناً أو ظناً، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها، والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها. وعلى الرغم من أن المذاهب الطبيعية والخرافية التي تؤله أوثاناً كالحيوانات أو النباتات أو مظاهر طبيعية كالشمس والقمر والريح... وعبادة التماثيل أو الجن أو الملائكة أو أرواح الأسلاف، ديانات باطلة إلا أن القرآن الكريم يطلق عليها أدياناً حيث يقول تعالىٰ «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه» [آل عمران ٨٥] ويقول سبحانه «لكم دينكم ولي دين» [الكافرون ٦].

والوصول إلى تعريف للظاهرة الدينية يمكن أن ينطبق على ديانات كل المجتمعات والشعوب أمر صعب لأن الباحث سيجد نفسه أمام مجموعة متباينة

من الديانات أو المذاهب لا تكاد تجمعها وحدة عامة بحيث يمكن أن نصل بصددها إلى تعريف جامع مانع(١٢). وفضلاً عن هذا فإن لكل دين من الأديان فرقاً ومذاهب ومللاً ونحلاً وطوائف مختلفة، قد تصل في اختلافاتها وتفريعاتها إلى حد تبتعد معه عن المبادىء الرئيسية التي ترتكز عليها العقائد الدينية. والظواهر الدينية- شأنها في ذلك شأن كل النظم الاجتماعية- يعتورها التطور والتشعب والتفريع. ولا شك أن هذا التحول الدينامي في الوضعية الدينية قد يبعدها عن أصلها في نقائها وصفاء جوهرها، الأمر الذي يتطلب من الباحث دقة التحليل وحيدة في التقدير وموضوعية في البحث والتحديد.

وسنعرض فيما يلي لآراء العلماء والباحثين حول مفهوم الدين، علماً أن العديد منهم قد تأثر بشكل واضح باتجاهاتهم الدينية الخاصة، على نحو قد تبدو فيه المغالاة واضحة بحيث لا تكاد تنطبق إلا على الديانات السماوية فقط أو على الديانات التي تعتنقها شعوب كبيرة العدد كالبوذية مثلاً*، ونحاول الاستعانة بنتائج الأبحاث الحقلية في علوم الإنسان (الانثروبولوجيا) من أجل الوصول إلى تعريف عام وشامل بقدر الامكان.

حاول فريق من العلماء تحليل الدلالة اللغوية لكلمة دين في اللغة الانجليزية والفرنسية Religion(١٣) وهي كلمة مشتقة من اللاتينية وقد اختلف العلماء في هذا الصدد حيث ذهب البعض وعلى رأسهم «جييو» Guyau إلى أن هذا اللفظ مشتق من «الفعل اللاتيني» Religare بمعنى جمع أو ربط.. وقد أخذ «دي لاجراسري» Dela Grasserie بهذا المعنى حيث ذهب إلى أن الدين هو إرتباط جماعة إنسانية بإله أو بآلهة وكل ديانة تجمع بين معتنقي الديانة- الأحياء

*يذهب بعض الباحثين- مثل «إميل دوركيم»، و «سالومون ريناك» إلى ضرورة حذف فكرة الإله الخالق اللانهائي الذي لا يحيط به تصور من التعريف الجامع للأديان وهذا يعني استبعاد فكرة الألوهية بكل معانيها من هذا التعريف محتجين بأنه يوجد في الشرق مجموعة من الديانات- كالبوذية والكونفشسيوسية والجاينية تقوم على أساس أخلاقي بحت. والواقع أنه لم توجد جماعة إنسانية لم تتخذ إلّها لأن النزعة الدينية نزعة فطرية. وحتى الديانات المشار إليها لا تنكر الآلهة الهندية المسماة «أندرا» و «أجني» و «ثارونا». . . إلخ ويجب أن نعيد النظر في صحة تسمية مثل هذه الديانات- بلا آلهة- أدياناً، لأن الدين- بمفهومه اللغوي يعني الاعتقاد في شيء يدين له المرء بالولاء والطاعة.

والأموات- وآلهتهم في مجتمع واحد يعد جزءاً لا ينفصل عن الكون الطبيعي. وبالبشر بعلاقات حب أو كره ويتجلى ذلك بشكل واضح في أساطير اليونان والرومان وكما تصوره الألياذة والأودسا عن الآلهة والأبطال. وهذا المعنى هو الذي يهتم به الميثولوجيا الأسطورية ولا شك انه يستحيل القول بأن العلاقة بين الآلهة والبشر أو الإله والبشر تتخذ هذا المظهر الأسطوري بالنسبة لكل الديانات. ويذهب الفريق الآخر ويمثله «روجيه باستيد» R. Bastide و«جيفونز» Jevons[١٤]، إلى أن كلمة Religion ترجع إلى الفعل اللاتيني Religere الذي يشير إلى مفهوم العبادة القائمة على الخشوع والرهبة والإحترام. غير أن هذا التصور الديني يقتصر على الديانات السماوية، ذلك أن الدراسات الانثروبولوجية الحقلية في الشعوب البدائية تطلعنا على نماذج من الدين والعبادة تخلو من الخشوع والخوف بل ومعاملة الإله- في الديانات الوثنية- معاملة سيئة خاصة إذا مروا بمحنة أو بهزيمة كما كان يفعل بعض عرب الجاهلية من تحطيم للأصنام عقب الهزيمة في الحرب.

ويهمنا الآن أن نستعرض عدداً من تعريفات علماء الغرب للدين، ثم نتعرض لها بالمناقشة فيما بعد.

يذهب «سيسيرون» Ciceron المشرع الروماني إلى أن الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله- وذلك في كتابه عن «القوانين».

ويذهب الفيلسوف النقدي الألماني عمانويل كانت Kant في دراسة له بعنوان «الدين في حدود العقل» إلى أن الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر الهية.

ويذهب عالم الاجتماع البريطاني «هربرت سبنسر» H. Spencer في دراسة له بعنوان «المبادىء الأولى»[١٥] إلى أن العنصر الأساسي في الدين هو الإيمان بالقدرة اللانهائية أي التي لا يمكن تصور نهايتها الزمانية أو المكانية.

ويذهب أحد علماء الانثروبولوجيا الثقافية وهو «تايلور» Tylor إلى أن الدين هو الاعتقاد بوجود أرواح (وهو زعيم النزعة الاحيائية Animism ومن أشهر كتبه الثقافة البدائية[١٦].

ـويذهب «ماكس مولر» M. Moller إلى أن الدين هو في جوهره محاولة للتعبير عما لا يمكن تصوره والتطلع إلى الله باعتباره الكمال المطلق اللانهائي أو هو حب الله.

ويذهب «إميل برنوف» E. Burnouf في دراسة له عن علم الديانات إلى أن الدين هو العبادة والعبادة عمل مزدوج فهي عمل عقلي حيث يعترف الإنسان بقوة سامية وعمل قلبي حيث يتوجه الإنسان إلى طلب الرحمة من هذه القوة[١٧].

ويذهب «ريفيل» Revil في دراسة له «عن مقدمة تاريخ الأديان» إلى أن الدين هو توجيه الإنسان سلوكه وفقاً لشعوره بصلة بين روحه وبين روح خفية يعترف لها بالسطان عليه وعلى سائر العالم ويطيب له أن يشعر بالاتصال بها.

ويذهب «جويوه» Guyau في كتاب له بعنوان «لا دينية المستقبل» أن الديانة هي تصور المجموعة العالمية بصورة الجماعة الانسانية والشعور الديني هو الشعور بتبعيتنا لمشيئات أخرى يركزها الإنسان البدائي في الكون.

ويعرف «ميشيل مابير» في كتابه «تعاليم خلقية ودينية» الدين بأنه جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله ومع الناس وفي حق أنفسنا.

ويعرف «سلفان بيريسيه» S. perisse في كتاب «العلم والديانات» الدين بأنه الجانب المثالي في الحياة الإنسانية.

أما «سالومون ريناك» S. Reirach في كتابه «التاريخ العام للديانات» إلى أن الدين هو مجموعة التورعات التي تقف حاجزاً أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا.

ويذهب «جيمس فريزر» J.Frazer إلى أن نشأة الدين تبدأ بظهور فكرة تقوم على أساس عبادة الأرواح الطبيعية أو أرواح الأفراد، أي انها تقوم على أساس الاعتقاد بوجود قوى غيبية غير مشخصة.

وقد طرحت المدرسة الفرنسية في علم الاجتماعية بزعامة إميل دوركيم

E. Durkheim تصوراً خاصاً للدين يقوم على أساس التمييز بين جانبين في كل دين وهو قسم العقائد، وقسم العبادات.

وتتمثل العقائد في مجموعة من الحالات الفكرية أو التصورات العقلية، أما العبادات فهي مبادىء عملية تتعلق بالتقرب من المقدس. وتقوم العقائد أساساً على تقسيم الوجود إلى ما هو مقدس وما هو علماني. ويؤكد أنصار هذه المدرسة أنه ليس من الضروري أن يكون الشيء المقدس إلهاً مشخصاً فقد يكون في شكل طوطم- حيوان أو نبات أو جماد أو مظهر من مظاهر الطبيعة كالشمس أو القمر. وكما يؤكدون عدم لزوم سمو ما هو مقدس- حسب تصور أبناء المجتمع- من حيث المرتبة الوجودية أو من القيمة بالمقارنة بغير المقدس. فقد كشفت الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية انه في العديد من المجتمعات الوثنية يكون الإنسان أسمى من الإله حيث يحاول فرض سلطانه وإرادته ورغبته على الآلهة ويدفعه إلى تلبية حاجاته وتطلعاته، وإذا لم تحقق الآلهة حاجة الإنسان تعرضت لمختلف ألوان العقاب والسخرية. فبعض المجتمعات تقذف آلهتها بالحجارة- إذا كانت ساكنة في بحيرات وذلك لإستنزال المطر وكثيراً ما كان عرب الجاهلية يحطمون آلهتهم (الأصنام) التي يعبدونها إذا ما تعرض لتجارب فاشلة- مثل الهزيمة في الحروب. وفي فصول القحط والمجاعات تضطر بعض المجتمعات الوثنية إلى أكل آلهتها- إذا كانت من المملكة الحيوانية. وقد خرج أنصار المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع من هذه الدراسة والعروض الانثرويولوجية لقضية الدين والمعتقدات والممارسات الطقوسية في بعض المجتمعات الوثنية إلى أن تصور الإله يقوم بوظيفة إجتماعية ويعد مسؤولاً عن آرائها، فإذا فشل في أدائها على النحو المتصور تعرضت لعقاب الجماعة. وهذا الاستنتاج يعني ان الفرق بين المقدس والعلماني ليس هو تفوق المقدس وإنما هو اختلاف الوظائف والأدوار الإجتماعية.

هذا عن العقائد أو الجوانب العقدية في رأي المدرسة الفرنسية، أما بالنسبة للعبادات فهي عبارة عن طرق عملية أو جوانب سلوكية يجب على أعضاء المجتمع القيام بها تجاه الأشياء المقدسة ويذهب «اميل دوركيم» في

دراسته عن «الصور الأولية للحياة الدينية» إلى أن الدين هو مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة (أي المعزولة المحرمة Taboo) اعتقادات وأعمال تضم أتباعها في وحدة معنوية تسمى الملة.

مناقشة ووجهة نظر

يجب أن نميز بين أمرين عند محاولة تعريف الدين تعريفاً سوسيولوجياً موضوعياً.

أولاً: المفهوم الحقيقي والصادق للدين وهو المفهوم الإسلامي الحق وهو ينطبق على كل الأديان السماوية والتي جاء الإسلام الحنيف ليتوجها جميعاً.

ثانياً: مفهوم الدين كدين وكما يوجد عند كل المجتمعات بغض النظر عن درجتها من البدائية والتحضر والذي ساد جميع الجماعات البشرية التاريخية والمعاصرة والإسلام يطلق على المذاهب المخالفة له أدياناً ومع أن «الدين عند الله الإسلام» إلا أن الإسلام يعترف بوجود أديان أخرى وان كانت قد انحرفت عن الفطرة أو عن الحنيفية السمحة يقول تعالىٰ «ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه» [آل عمران ٨٥] ويقول تعالىٰ «لكم دينكم ولي دين» [الكافرون ٦] ومن الاستعراض السريع لآراء العلماء في الظاهرة الدينية ومحاولة تعريفها نجد أنهم انقسموا إلى قسمين متقابلين.

الأول: أن غالبية الباحثين حددوا مفهوم الدين بشكل لا ينطبق إلا على الأديان السماوية الصحيحة المستندة إلى الوحي السماوي وهي ديانات التوحيد التي تقوم على الاعتقاد في وجود الخالق البارىء المصور المهيمن على كل شيء والذي إليه ترجع الأمور. وهذا يعني إستبعاد كل الديانات الزائفة كالديانة الطبيعية التي تستند إلى محض العقل والديانات التي تتخذ آلهتها من المملكة الحيوانية أو النباتية أو مظاهر الطبيعية أو القوى الخارقة للطبيعة كالجن أو الملائكة (الديانات الوثنية) وقد سبق أن أشرنا إلى أن الإسلام يطلق عليها أدياناً على الرغم من زيفها. بل ان بعض التعريفات مثل «هربرت سبنسر»

تستبعد آراء المشبهة والمجسمة. وهناك من الدارسين مثل «ماكس ميلر» «الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره» حاول الفصل الواضح بين الدين والعقل.

ثانياً: وفي مقابل هذا التصور للدين نجد من الطرف الآخر بعض الباحثين في علم الاجتماع وعلم الآثار مثل زعيم المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع «إميل دوركيم» وعالم الآثار «سالومون ريناك» الذين ينتزعون من الدين فكرة الإله الخالق اللانهائي الذي لا يحيط به التصور» عند عرضهم لتعريف الدين، وحجتهم في ذلك أن بعض أديان الشرق القديم- مثل البوذية والجاينية والكونفوشيوسية تقوم على أساس أخلاقي بحت ولا يدخلها عنصر التأليه والعبادة. فبوذا عند أتباع البوذية ليس إلهاً وأولئك الذين ألهوه فيما بعد أن خرجوا عن أصل العبادة، وأتباع بوذا لا يبحثون عن النجاة في الصلاة وإنما يعتمدون على تهذيب أخلاقهم واتباع الفضائل في سلوهم الخاص والعام. وهذا يعني ان البوذية ديانة بلا إله أو هي ديانة أخلاقية تقوم على مجموعة من الأسس والمبادىء ليس من بينها الاعتراف بإله. أما «الجانية» فهي ديانة هندية أخرى تقوم على أساس القول بوجود مادتين، الأولى غير حية فانية يتألف منها الجسد والموجودات التي لا يوجد فيها حياة، والثانية مادة حية خالدة أهم أمثلتها الأرواح، ولكل روح غلاف مادي وتتفاوت الأرواح من حيث المراتب حيث تتدرج من أرواح النباتات إلى أرواح الحيوانات إلى أرواح الإنسان. وتقوم هذه الديانة على القول بقدم العالم وهي بهذا تتعارض مع الديانات السماوية حيث لا تعترف بفكرة الخلق ولا حتى بفكرة الألوهية.

---

* أهم الأسس التي تقوم عليها البوذية هي:

١- الألم يربط بين كل الأشياء الموجودة.

٢- علة الآلام والشقاء هي الشهوة.

٣- الوسيلة الوحيدة للتخلص من الألم هو القضاء على الشهوة.

٤- لا بد للإنسان أن يميت نزعاته الجسمية وأن يتسم بالاستقامة وكثرة التأمل حتى يقضي على شهواته وهي اسس البلاء.

٥- لا يكون الخلاص الحقيقي إلا بالموت.

وتذهب المدرسة الفرنسية أن القول بأن فكرة وجود إله أو أرواح- كما يذهب أغلب الباحثين في الظاهرة الدينية مثل «جيمس فريزد» ليست هي الخاصية المميزة للحياة الدينية وينتهي «دوركيم» إلى أن المجتمع هو أصل التصور الديني من خلال ما يفرضه من محرمات Taboo وهو مصدر التقديس والتأليه.

وقد وجهت للمدرسة الفرنسية مجموعة من الاعتراضات الأساسية أهمها.

أولاً: لا توجد جماعة لم يكن لها تصور واضح لأصل الإنسان ومصيره وسبب وجوده وأصل العالم... هذه المشكلات تحدت الفكر الإنساني في كل زمان ومكان وحاول إيجاد حلول لها- حقيقية أو باطلة- تستند إلى تفسير إلهي صادر عن وحي أو تفسير عقلي. وحتى الديانات البوذية والجانية وغيرها لم تنكر وجود الآلهة الهندية المسماة «أندرا» و«أجنى» و«ثارونا». كذلك اعترفت تلك الديانات التصور الهندي القديم بصور الحياة وآلامها وأساليب الخلاص، فالألم يرجع للتمسك بالشهوات الجسدية وهذا هو سبب تناسخ الأرواح وعودة الحياة إلى الجسد بعد الموت في شكل ما، وأن السبيل إلى الخلاص هو الزهد والرهبانية حتى يموت الإنسان مرة وإلى الأبد فلا يعود للوجود بـآلامه ومشكلاته. والآلهة التي تعترف بها البوذية القديمة لا تسيطر إلا على العالم المادي، والبوذي لا يعبدها بل يريد التخلص منها بالموت الابدي[١٨]. ولعل مصدر المشكلة هي أنه إذا كانت البوذية لا تعترف بأي إله أو أنها تعترف بآلهة لا تعبد فالمشكلة قائمة هي إنتفاء تصور الألوهية بالمفهوم الشائع وبالتالي انتفاء العبادات والواقع ان مثل هذه المذاهب- ليست أدياناً بالمعنى التقليدي لكنها مجرد مذاهب أخلاقية، وهي لم تصبح أدياناً إلا بعد أن اعترفت بفكرة الآلهة والعبادة. وهذا يعني انه لا يمكن حذف مبدأ الألوهية من تعريف الأديان، وكما يذهب الفيلسوف الالماني «إرسنت شلاير ماضر» فإن جوهر الدين يتمثل في ذلك الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة عليا قاهرة.

ثانياً: يقوم تصور المدرسة الفرنسية على أساس انقسام الوجود إلى عالم

مقدس وآخر علماني أرضي، غير أن هذا التعريف لا تنطبق عليه خصائص التعريف الجامع المانع لأن السحر Magic يشترك مع الدين في هذا الجانب، ذلك أن السحر يقوم على نفس الأساس الذي يقوم عليه الدين من حيث تقسيم الوجود إلى جانب مقدس وغير مقدس. وقد اثير نقاش حول إرتباط السحر بالدين، وهل يعد السحر والإيمان بالطقوس السحرية مرحلة سابقة لظهور الشعور والإيمان الديني على مدى تاريخ الإنسان.. ثم ان هناك من الأديان من تقف موقف الرفض للسحر وتكفر كل من يمارسه ومن أهم الفروق بين الدين والسحر هي أن الدين نموذج شامل عام لم تخل منه جماعة إنسانية على مدى تاريخ الإنسان كله، أما السحر فهو نموذج تنفر منه وتحاربه أغلب الجماعات الانسانية، هذا إلى جانب ان الدين يتسم بالطابع الجماعي حيث يشارك فيه كل أبناء المجتمع، بعكس السحر الذي يتضمن أسراراً وعادة ما ينحصر في أضيق نطاق وكثيراً ما يتخذ منه السحرة وسيلة للثراء المادي أو السيطرة السياسية أو التحكم الاجتماعي في الكثير من المجتمعات البدائية. وإذا كان الدين يحاول جلب الخير للانسان وتحقيق أمنه النفسي، فإن السحر يهدف إلى غرضين متناقضين فهناك السحر الأبيض White Magic الذي يهدف إلى تحقيق الشفاء والصحة والخير، وهناك السحر الأسود Black Magic الذي يهدف إلى إيقاع الأذى بالغير.

وتكشف الدراسات الميدانية والحقلية عن وجود ارتباط واضح بين العقائد السحرية وشدة التمسك بها من جهة وبين انحطاط المستوى الثقافي- التكنولوجي والعلمي، والابتعاد عن الدين الصحيح وهو الدين الإسلامي. وعموماً فإن المجتمعات التي لم يتقدم داخلها الفهم العلمي والتفسير الموضوعي للظواهر الطبيعية وبالتالي يصعب داخلها التغلب على هذه الظواهر، عادة ما تلجأ إلى إستدرار عطف القوى الغيبية من خلال الطقوس السحرية المختلفة، ومع نمو المجتمعات اجتماعياً واقتصادياً ومع تزايد الفهم العلمي تزداد سيطرة الإنسان على بعض قوى الطبيعة ويزداد الفهم العلمي للقوانين التي أوجدها الله سبحانه لتسيير الظواهر الكونية (السنن الكونية).

وإذا كانت أغلب التعريفات السابقة تشير إلى أن مفهوم الدين ينطوي على فكرة الخضوع للمقدس، فإنه لا يمكن القول بأنَّ كل خضوع له طابع ديني، فنحن نخضع لقوانين كالجاذبية مثلاً. وهنا يجب أن نبحث أمرين أساسيين هما:

أولاً: خصائص الكائن الذي يقدسه المتدين ويخضع له.

ثانياً: طبيعة هذا الخضوع.

إذا كنا نقدر معنى الشرف والحق والحرية ونخضع لقوانين الكون وسننه الثابتة فنحن لا نقدس هذه الأشياء، فالمتدين يهدف بتقديسه إلى حقيقة قائمة خارج نطاق الأذهان، وهو يشير بتقديسه إلى ذات خارجية مستقلة قائمة بذاتها، وبهذا تكون الصلة بين المتدين والمقدس صلة بين ذات وذات وليس بين ذات وتصور تجريدي. ولا يتوجه التقديس الديني لذات أياً كانت ولكنه يتوجه لتقديس ذات لها خصائص محددة تجعلها أهلاً للعبادة والتقديس وهي ذات غيبية لا يمكن إدراكها إلا بالعقل والقلب ومظاهر قدرتها الخارجية. وهذا يعني ان العقيدة الدينية تتضمن عدة عناصر هي: ١- عنصر الألوهية. ٢- عنصر الذات المستقلة. ٣- عنصر الإيمان بالغيب. وهذا الغيب ليس قوة منفعلة مثل كل مظاهر الطبيعة، لكنه قوة فاعلة مريدة مؤثرة تقصد ما تفعله بمحض إرادتها ولهذا فالعنصر الرابع في الظاهرة الدينية كما تكشف عنه الدراسات المقارنة للأديان هو ٤- عنصر التأثير والفعالية. وهناك عنصر خامس يمكن إضافته إلى ما سبق وهو أن هذه القوة المقدسة ليست قوة منعزلة عن حياة الإنسان وعن العالم، لكنها قوة على إتصال مستمر بالعالم وبالإنسان مؤثرة على حياته تسمع مشكلاتهم ودعواتهم وقادرة على حلها والاستجابة لها إنْ أرادت. وبهذا يكون العنصر الخامس هو. ٥- القدرة على الاستجابة لشؤون البشر- مشكلاتهم دعواتهم نجواهم.. إنْ أرادت.

وقد يكون هناك من يعترض على تضمين مفهوم العقيدة الدينية عناصر- الذات الغيبية والتأليه والعبادة والقدرة على التأثير في حياة البشر، على أساس

أن هناك من المجتمعات من تقدس آلهة من عالم الحيوان أو النبات أو الجماد (الديانات الوثنية). غير ان الحقيقة التي تكشف عنها الدراسات أن هذه الأشياء لا تعبد لذاتها- لأن عبادها يعلمون أنها لا تنفع ولا تضر وأنها فانية بل ويقدمون على قتلها وأكلها وتحطيمها أحياناً. لكنهم يعبدونها لزعمهم (وهو زعم وتصور فاسد لكنه قائم عندهم) أنها مهبط قوى غيبية ورمز لأسرار غير مفهومة، الأمر الذي يقتضي- في نظرهم- التقديس والتقرب منها بالتمائم والتعاويذ والصلوات لتدفع عنهم الشر والحسد الضار وجلب الخير.* ويشير القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالىٰ ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر ٣]

وإذا كان الهدف الأساسي من هذه الفقرة والاستعراض الوصول إلى مفهوم للدين يمكن أن ينطبق على كل الديانات التي توجد لدى المجتمعات (وليس الهدف هنا الوصول إلى التعريف الصحيح للدين وهو التعريف الإسلامي)، فإنه يمكن القول بأن الدين- من الناحية الموضوعية - هو الإعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية لها شعور وإختيار ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، إعتقاداً يؤدي إلى محاولة التقرب إلى هذه الذات السامية في غربة ورهبة وخضوع وتمجيد. أو هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والخضوع والعبادة. ونحن هنا نرفض آراء المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع التي جردت الدين من عنصر الإلهية وبالتالي جردته من أخص صفاته ولم تستطع النفاذ وراء مظاهر الديانات الوثنية، إلى جانب أن تلك

* في دراسة لمجتمع النوبه- سكان جبال النوبة جنوب كردفان- وجد أن الزنوج هناك يقدسون معبوداً بشرياً يزعم الناس هناك أنه له قوة خارقة- علم الغيب وفعل الخوارق ودفع البلاء ونزول المطر. . . ويقدمون له الهدايا والقرابين لاسترضائه حتى إذا فشل في تحقيق طلباتهم سجنوه أو قتلوه وأقاموا غيره مكانه. ومن الواضح أنهم لا يعبدون الشخص الفاني الذي يسجنونه ويقتلونه وينجح ويفشل. . ويعاقب ويعذب. . . وإنما يعبدون داخله ذلك السر والقوة المجهولة. ويتساءل «عزام» الذي قام برحلة إلى هذه المنطقة «أهو في نظرهم إله كامل أم هو كأصنام الجاهلية يعبدونه زلفى لمن هو أعظم منه في نظرهم؟» ومن الواضح انهم يعبدونه بنفس مفهوم عبادة الكفار للأصنام، والدليل على هذا أنهم لا يسألونه الخوارق- مثل تحويل الأحجار إلى ذهب مثلاً، إنما يسألونه أشياء ممكنة طبيعياً. ونفس هذه الفكرة توجد لدى بعض المجتمعات القبلية بجنوب السودا ن بالنسبة للشخص الذي يطلقون عليه صانع الأمطار Rain Maker.

المدرسة قصرت التقديس على جانبه السلبي متمثلاً في المحرمات Taboo، وقد فاتهم أن المنع والتحريم ليس دائماً دليل القدسية بل قد يكون دليلاً على الخبث والرجس، كما فاتهم أن الشعائر العملية في كل مذهب ديني يجب أن تكون ترجمة دقيقة لمعتقدات المذهب، فإذا كان التقديس هو في أحد جانبيه (الجانب الايجابي) تنزيه وتعظيم وإقبال على الفضائل، فجانبه السلبي عدم إنتهاك الحرمات. ولا يمكن قصر الدين على جوانبه السلبية فقط فالتعريف قاصر [١٩]. ونخلص من هذا إلى أن الدين- بالمفهوم السوسيولوجي- هو مجموعة من الظواهر الاعتقادية والعملية التي تتصل بالعالم المقدس أو تنظيم سلوك الإنسان حيال هذا العالم وإنعكاساته الدنيوية، وهو مجموعة المعتقدات والممارسات التي تنظم حياة الإنسان الاجتماعية انطلاقاً من الإيمان بالمقدس، وهو عقيدة وممارسات عقدية يشترك فيها جماعات من البشر يتألف منهم مجتمع خاص ومستقر. *

فطرية النزعة الدينية عند الإنسان

تكشف كل الدراسات والأبحاث الاجتماعية والانثروبولوجية أنه لم يظهر مجتمع بلا دين أو نظام ديني يتعلق بالمقدس وبالطقوس التي تقرب الإنسان إليه، وذلك على عكس الدراسات الزائفة التي إستند إليها الماركسيون والتي تحاول عبثاً أن تثبت أن الإنسان عاش فترة بلا دين الأمر الذي ينفي فطرية النزعة الدينية. والواقع أن النزغة الدينية نزعة فطرية وهذا ما يؤكده الدين الإسلامي فما من مولود- كما يحدثنا رسولنا عليه الصلاة والسلام إلا ويولد على الفطرة وقد خلق الله سبحانه وتعالىٰ عباده حنفاء يقول تعالىٰ ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا بلىٰ شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ [الأعراف ١٧٢]. وإذا كانت البشرية قد بدأت بآدم عليه السلام فقد كان

---

* لاحظ أن هذا هو مفهوم الدين ليس هو المفهوم الصحيح لكنه المفهوم الذي ينطبق على مختلف ديانات الشعوب فهو مفهوم سوسيولوجي، أما المفهوم الصحيح فهو المفهوم الإسلامي والذي سبق أن أشرنا إليه وسيأتي تفصيله.

آدم نبياً يعبد الله سبحانه . ومنذ آدم عليه السلام وحتى اليوم لم يختفي الشعور الديني عن الإنسان أو عن أي مجتمع ، غير أن الفطرة السليمة محتاجة إلى دعم خارجي من جانب البيئة الاجتماعية ومؤسسات التنشئة الاجتماعية ، أي من جانب العملية التربوية - وهي إحدى الضرورات الاجتماعية Social Imperative أوأحدالمتطلبات الوظيفية Functional Prerequisites كماسبق أن أوضحنا في فصل سابق(٢٠) . وتختلف هذه العملية التربوية من حيث الشكل والمضمون والأهداف باختلاف المجتمعات ، وهي لها دورها الهام والأساسي في الحفاظ على الفطرة السليمة متمثلة في ميل الإنسان الغريزي إلى توحيد الله سبحانه وعبادته ، أو في تشويه الفطرة والقضاء على طبيعتها الصادقة من خلال تصور آلهة خرافية يعبدونها من دون الله سبحانه . والإنسان منذ القدم يتطلع بفطرته إلى ما وراء الطبيعة وإلى الغيب ، ثم هو يطرح باستمرار مجموعة من التساؤلات حول وجوده - كيفيته وسببه وعن كيفية خلق العالم الذي يعيش فيه وعن الحياة والموت ويتطلع باستمرار إلى الخلود وإلى الأمن النفسي وإلى القدرة وتخطي ما يشعر به من عجز حسي مادي جسمي ، أو عجز عقلي معنوي حيث يفشل في التوصل إلى معرفة كل ما يريد معرفته طالما ان هناك حدوداً لقدراته وإمكاناته حددها الخالق سبحانه . ولعل تطلعه المستمر إلى الخلود ومعرفة كل شيء والسيطرة على كل شيء هي الأمور التي لازمت الانسان منذ آدم عليه السلام وهي الاغراءات التي تفتح المجال إلى الشيطان للنفاذ منه إلى نفس الإنسان كما حدث بالنسبة لآدم في الجنة(٢١) فوسوس إليه الشيطان ﴿قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾ [طه ١٢٠] هذا كله إلى جانب أن جهل الإنسان بسنن الله سبحانه وتعالىٰ في الكون أي بالقوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية - كالجبال والزلازل والبراكين والتنظيم الفلكي - الشمس ومجموعتها وحركاتها . . . يضاف إلى هذا عقم التفكير عند الكثير من الناس كل هذا أدى إلى الانحراف عن الفطرة السليمة لدى الكثير من الشعوب والمجتمعات . وإنكار التوحيد أو عدم ظهوره لدى العديد من المجتمعات لا يعني أن هناك عيباً في العقيدة ، لكنه يعني عقم التفكير وفساد

الاستنتاج والانحراف عن الفطرة، تماماً مثل المعدة المريضة التي ترفض الطعام الجيد، هذا الرفض لا يرجع إلى الطعام في ذاته لكنه يرجع إلى مرض في المعدة.

وإذا ما رجعنا إلى التراث الفكري- الاجتماعي والفلسفي- نجد أن هناك إنقساماً ظاهراً بين المفكرين بصدد الظاهرة الدينية وقدمها في مجتمعات الإنسان فهناك فريق منحرف مكابر معاند مغرض ينكر فطرية النزعة الدينية ويدّعي أن البشرية مرت بمرحلة لا تعرف الدين، وازداد بعضهم تطرفاً بالقول بضرورة القضاء على الفكر الديني الذي يمثل مرحلة خرافية في تاريخ الفكر الإنساني. ومن الغريب أن يتفق في هذا الزعم باحثون تختلف بل وتتناقض اتجاهاتهم الفكرية والاجتماعية مثل كارل ماركس K. Marx و «أوجست كومت» A. Comte الذي ينسب إليه الغربيون فضل إنشاء علم الاجتماع.*وفي مقابل هذه الآراء الخاطئة هناك أغلبية من المفكرين الذين أكدوا قدم النزعة إلى التدين وعمومها بين البشر.

وإذا ما حاولنا تفصل القول بعض الشيء في آراء الفريق الأول لمناقشته نجد بعض كتاب القرن الثامن عشر في فرنسا والذين مهدوا للثورة الفرنسية- مثل فولتير الذين زعموا أن الديانات والقوانين ليست إلا نظماً حديثة نسبياً في تاريخ البشرية وأعراضاً طارئة عليها، لدرجة أن «فولتير» يقول في أحد مؤلفاته إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت قروناً متطاولة في حياة مادية خالصة قوامها الحرث والنحت والبناء والحدادة والنجارة قبل أن تفكر في قضايا الدين والروحانيات،وذهب إلى أن فكرة التأليه إنما اخترعها دهاة ماكرون من الكهنة والقساوسة الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء(٢٢). وذهب «جان جاك روسو» إلى أن فكرة التنظيم القانوني لشؤون المجتمع فكرة مستحدثة ليس لها إلا قيمة وضعية تحكمية. وحاول تفسير ذلك بقوله ان

* يرجع الفضل في إنشاء العلم الذي يطبق المنهج العلمي في دراسة المجتمع وظواهره إلى العالم المسلم إبن خلدون. ارجع في هذا إلى دراسة المؤلف بعنوان المنهج الإسلامي في دراسة وفهم المجتمع الصادر عن دار الشروق بجده سنة ١٩٨٠ م ١٤٠٠ هـ.

الأفراد الذين سبق أن وضعوا أيديهم على مساحات معينة من الأرض حدا بهم جشعهم وحرصهم على الحفاظ على ملكيتهم إلى أن يأتمروا فيما بينهم على وضع تلك النظم والقوانين ليخدعوا بها الناس ويضللوا بها الفقراء[٣].

وهذا القول«لروسو» ردده كارل ماركس المفكر الإلماني الشيوعي بضراوة حيث شن حملة شعواء على الفكر الديني وزعم أن الفطرة لا تعترف بالدين ولا الملكية ولا الأسرة، فهذه نظم مستحدثة في تاريخ الإنسان، نظم طبقية دعمت حكم الطبقة المالكة واستغلالها، ووصل به الأمر إلى النظر إلى الأديان على أنها أفيون الشعوب. وقد استند ماركس في هذا الزعم على بعض الدراسات الأثنولوجية عن الشعوب القديمة ـ مثل دراسات «لويس مورجان» L. Morgan التي لم تستند إلى أي أساس علمي لكنها استندت إلى التاريخ الظني Hypothetical History أو على التخمين والافتراض. والواقع أن كل الدراسات العلمية والتاريخية والدينية أثبتت أنه لم تكن هناك فترة في تاريخ الإنسان خلت من الدين أو الاسرة أو الملكية لأنها نظم تستجيب لحاجات الإنسان الفطرية، ولعل هذا هو ما يفسر فشل محاولات الكميونات الصينية ومحاولات الاتحاد السوفييتي انتزاع الانتماءات الدينية والاسرية وحب التملك من نفوس الناس وتراجعهم أكثر من مرة في هذا الصدد.

ومثل هذه الآراء الخاطئة بصدد ظاهرة الدين لها جذورها في الفكر الوثني القديم حيث كانت الديانات الإغريقية تصور الآلهة على جبال الأوليمب في حالة صراع رهيب بينها وبين بعضها بعضاً من جهة وبينها وبين الإنسان من جهة اخرى، الأمر الذي كانت له آثاره المدمرة على الإنسان، تلك الآثار التي أطلقوا عليها مصطلح القدر الإغريقي وتمثلت هذه الفكرة في العديد من الأساطير الإغريقية مثل اسطورة بروميثيوس Prometheus واسطورة «سيزيف» وغيرها من الأساطير التي تمثل بؤس الإنسان وضياعه أمام جبروت الآلهة وفي الصراع الرهيب معها[٢٤]. وقد زعم السفسطائيون في اليونان القديمة، وهم جماعة من الشكاك المغالطين أن الإنسان مقياس كل شيء، وأن الإنسان كان يعيش في أول نشأته بغير رادع من قانون ولا وازع من خلق وكان

لا يخضع إلا إلى القوة الباطشة، ثم كان أن وضعت القوانين فاختفت المظاهر العلنية من هذه الفوضى البدائية، لكن الجرائم السرية ما برحت سائدة منتشرة. وهنا فكر بعض العباقرة في إقناع الجماهير بأن في السماء قوة أزلية أبدية ترى كل شيء وتسمع كل شيء، وتهيمن بحكمتها على كل شيء»[٢٥] وهذا يشير إلى أن هذه القوانين والديانات لم تكن- حسب تصورهم المريض- إلا ضروباً من السياسة الماهرة التي تستهدف علاج أمراض المجتمع بكل حيلة ووسيلة. وهناك إنعكاسات لهذه الآراء الوثنية- من المنظور الإسلامي الصادق- في أوروبا في العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة لدى العديد من أنصار فلسفة القوة- مثل نتشة- والفلسفة الوجودية الملحدة مثل «جان بول سارتر» وأنصار الفلسفة المادية الآلية مثل «فيورباخ» وأنصار الفلسفة المادية الجدلية مثل «ماركس وإنجلز»... الخ مثل هذه الفلسفات الزائفة أنكرت فطرية الاتجاه الديني عند الإنسان، وحاولت تفسير ظهور النزعة الدينية بالرجوع إلى مفاهيم القوة والضعف، والاستيلاء والاستغلال وتبرير الحقوق... الخ.

وهناك مجموعة من العوامل التي ساهمت بشكل جاد في ظهور الآراء والمدارس الغربية المعارضة للأديان والمنكرة لها بل والحاقدة عليها نوجزها فيما يلي.

أولاً: التراث الاغريقي المتعلق بالآلهة وعلاقاتهم الصراعية مع الإنسان الأمر الذي يسبب له الدمار والسقوط في معركة غير متكافئة وهو ما يظهر بجلاء في العديد من الأساطير الاغريقية التي ما تزال مؤثرة في وجدان الفكر الغربي- مثل عقدة أوديب وعقدة الكترا عند فرويد مثلاً-.

ثانياً: تجربة أوروبا القاسية في القرون الوسطى في ظل حكم الكنيسة وآبائها الذين مارسوا أبشع أنواع الاستغلال الاقتصادي والظلم الاجتماعي والتحكم الاقطاعي باسم الدين- محاكم التفتيش وبيع صكوك الغفران وتحكم آباء الكنيسة في جزء كبير من الأملاك الاقطاعية والاستبداد السياسي في ظل نظريات زائفة تبرر لهم التسلط مثل نظريات التفويض الإلهي المباشر والتفويض الإلهي غير المباشر... الخ.

ثالثاً: فساد القوانين الوضعية وسوء توزيع الثروات في أوروبا في العصور الوسطى والحديثة الأمر الذي ساهم في تكوين تصور لدى بعض الأوروبيين عن الدين والقانون كأدوات قهر وظلم واستغلال من واقع تجاربهم التاريخية والمعاصرة في أوروبا.

ولعل هذا التراث الأوروبي بواقعه المرير هو الذي أدى إلى ظهور مجموعة من المفكرين يهاجمون الدين ورجاله وطوائفه أو يقللون من شأنه في تكييف العلاقات الاجتماعية والمعاملات الإنسانية مثل ماكيافيلي وفولتير وكارل ماركس.

وبالنسبة «لماكيافيلي» وهو باحث سياسي إيطالي قام بدراسة ظاهرة الدين من منظور سياسي يسعى وراء تحقيق غايات سياسية محددة بأي أسلوب ودون تقيد بالقواعد الأخلاقية أو ضوابط دينية أو قيم إنسانية. فالغاية عنده تبرر الوسيلة. وكانت رغبته الجارفة في تحقيق الوحدة والقوة لايطاليا دافعة له على الثورة على الأوضاع الاجتماعية التي سادت خلال الإمبراطورية الرومانية وهاجم سلطة البابوية ونادى بضرورة اخضاع السلطة الروحية للسلطة الزمنية، ذلك لأن السلطة الروحية لم تلتزم حدود وظيفتها الدينية وكثيراً ما كانت تلجأ إلى المؤامرات والدسائس ضد العناصر الوطنية. وفي سبيل الحفاظ على سطوة الكنيسة لم تتردد في تسليم البلاد (إيطاليا) لغزو أجنبي تحت ستار دعم السلطة الروحية وتثبيت مركز البابوية واعتبر ماكيافيلي الهيئات الدينية منظمات هدم وتفكك وفتنة أكثر منها هيئات وفاق وسلام ووحدة(٦). والواقع أن ماكيافيلي قد صدر في هجومه المرير على الدين والسلطة الدينية من الواقع الكنسي المرير الذي عاصره والذي مارس أبشع أنواع الاستبداد والاستغلال. غير أن هذا الموقف التهجمي على المنظمات الدينية الكنسية لا ينطوي على رفض لفكرة الدين ولكنه ينطوي على رفض للمؤسسات الدينية الكنسية التي ساهمت في دعم الاستغلال والطبقية والظلم...

أما فولتير فهو من المفكرين الذين هاجموا بشدة المنظمات والمؤسسات الدينية. وقد تربى في مدارس الآباء اليسوعيين فوقف على أساليب جماعة

الجزويت الدينية وكان لهذا أثره في الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية وكان يعتقد أن هذه الجماعــات وأمثالها تقوم بجوانب تدميرية. ويمكن القول أن هجوم فولتير على بعض الجماعات الدينية- خاصة الكاثوليكية- لم يكن يعني الهجوم على الدين في حد ذاته حيث كثيراً ما كان يمتدح المذهب البروتستنتي زاعماً أن هذا المذهب مذهب معتدل لا يخرج عن وظيفته الروحية إلى التدخل في أمور الاجتماع والاقتصاد[٢٧]. وقد أشار فولتير- في أكثر من موضع خاصة في دراساته المتعلقة بفلسفة التاريخ إلى أن الدين مظهر فطري للمجتمع الإنساني وعن طريقه يتحققّ السلام والوفاق بين مختلف الافراد والجماعات، وإذا ما حاد عن وظيفته صار معول هدم وأساساً من أسس الصراع والظلم[٢٨].

ولا حاجة بنا إلى تفصيل آراء ماركس الذي هاجم فكرة الدين في ذاتها- خاصة المسيحية التي بررت في نظره الرق والاستعباد وغرست في النفوس روح الذلة والاستسلام والخنوع ودعت الناس للرهبنة والزهد وترك لذات الدنيا والتخلي عن لذة الكفاح من أجل تحقيق مصالح الإنسان المادية، واتهم الكاثوليكية بدعم النظم الاقطاعية والاستغلال، وهاجم البروتستانتية لأنها دعمت التحررية الأوروبية وساعدت على ظهور النظام الرأسمالي الاستغلالي في المجتمع الأوروبي الحديث. وإذا كان الدين أداة تدعم الطبقية والاستغلال- حسب تصور ماركس المريض- فإنه يصبح غير ذي موضوع في ظل المجتمع المزعوم والذي دعا إليه ماركس وهو المجتمع اللاطبقي. *

---

* لسنا هنا بصدد نقد الفكر المادي الجدلي الزائف غير انه يجب أن نوضح عدة نقاط هي (١) خلط ماركس بين مفهوم الدين وبين التطبيقات الدينية المنحرفة داخل أوروبا خلال العصور الوسطى والحديثة. (٢) لم يقم ماركس بدراسة مقارنة للأديان قبل أن يصدر حكمه المتطرف والذي يذهب إلى أن الدين هو أفيون الشعوب، فلو انه درس الدين الإسلامي والتجربة الاجتماعية في الإسلام لتخلى عن هذا الرأي المغرض والخاطىء الذي تبناه. (٣) عمم الحكم على الأديان استناداً إلى دراسة حالة واحدة وهي حالة المجتمع الأوروبي وهو بهذا وقع في خطأ منهجي واضح.

٤- ينطلق ماركس من مسلمة زائفة لا برهان عليها وهي أن المادة هي أصل الوجود وانها تطورت حتى وصلت إلى مرحلة الفكر والإدراك الذاتي وهو تطور لا يمكن قبوله لأنه لا يمكن تفسيره، ثم انها لم تفسر لنا من الذي أوجد هذه المادة أصلاً. وهذا يعني الانطلاق من فكرة مسبقة ومحاولة تطويع كل الظواهر بما يؤيدها وهو أمر=

ومع ظهور الاكتشافات الجغرافية وانطلاق الأوروبيين إلى العالم القديم في القارة السوداء وفي آسيا وأمريكا الجنوبية واتصالهم مباشرة بـأهالي المجتمعات البدائية- كرحالة مكتشفين أو كمبشرين أو كدارسين أو كحكام للمستعمرات خلال الفترة من القرن السابع عشر إلى الثامن عشر والتاسع عشر ثبت فساد القول بحداثة نزعة التدين، حيث تبين أن فكرة التدين فكرة شائعة لدى جميع الشعوب البدائية والحديثة لم تخل منها أمة من الأمم سواء في الماضي أو في الحاضر رغم تفاوتها على السلم الحضاري المادي. بل ظهر من الدراسات المقارنة أن نزعة التدين أقدم من كل مظهر من مظاهر الحضارة المادية، وأنها لم تظهر نتيجة لخداع الرؤساء أو تضليل الدهاة- كما زعم المنحرفون من أدعياء العلم- كذلك لم ترتكز على أسباب طارئة أو ظروف خاصة، لكن نزعة التدين تمثل نزعة إنسانية أو حاجة بشرية أصيلة جبلوا عليها تتعلق بتكوين الإنسان العقلي والنفسي والروحي. وهذا هو قول صادق يؤكده القرآن الكريم- يقول تعالىٰ ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم * قلنا إهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدىً فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون * والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة ٣٧- ٣٩].

ولا تعني فطرية النزعة الدينية وعمومها بين الشعوب والبشر التزام الناس جميعاً بدين واحد، أو صدق تدين جميع البشر، فكل مجتمع يتضمن الأسوياء كما يتضمن المنحرفين الذين يحسبون الحياة لهواً ولعباً ويتخذون الدين وهماً وخرافةً غير إن هذه الفئة الضالة المضلة هم الأقلية في كل مجتمع وهذا الإستثناء من القاعدة لا ينفي كون الغريزة الدينية داخل النفس العميقة للإنسان، تماماً كما أن غريزة بقاء النوع لا يمنع من عمومها أن بعض الناس

= غير مقبول دينياً ولا علمياً ولا منهجياً.

٥- ان هجوم ماركس على الدين نبع من خبرته الضيقة بالمجتمع الأوروبي.

٦- فكرته عن المجتمع الشيوعي- الذي يقضي فيه على الاسرة والدين والملكية والعواطف فكرة خيالية مريضة لم ولن تتحقق لأنها تتعارض مع فطرة الانسان وواقعه الانساني الذي خلقه الله سبحانه وتعالىٰ عليه. وتشير التجارب التي حاولت تطبيق هذه الفكرة إلى الفشل الذريع لمن يحاول الوقوف في وجه الفطرة.

يضربون عن الزواج وبالتالي لا ينسلون. ونحن لاننكـر أن بعض المعتقدات استحدث في فترات زمنية معينة تحت تأثير ظروف محددة انحرفت بالإنسان عن الفطرة- بفعل فساد تفكير بعض الناس ومكابرتهم وعنادهم- فذلك أمر واقع بالفعل، لكن فكرة التدين في جوهرها وحاجة الإنسان للارتباط بالله سبحانه لا يوجد دليل واحد على أنها تأخرت عن نشأة الإنسان.

ويؤكد معجم «لاروس» للقرن العشرين «أن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية حتى أشدها همجية، وأقربها إلى الحياة الحيوانية، وأن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للانسانية»[١٩] ويقول أحد المستشرقين وهو «بارتلمي سانت هلير» St. Hilaire «هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا: ما العالم؟ ما الإنسان؟ من أين جاءا؟ من صنعهما من يدبرهما؟ ما هدمهما؟ كيف بدءا؟ كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا أثناء عبورنا في هذه الحياة؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة؟ هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة؟ وما علاقتنا بالخلود؟ لا توجد أمة ولا شعب ولا مجتمع إلا وقد وضع لهذه الأسئلة أجابات معينة جيدة أو رديئة، مقبولة أو سخيفة، ثابتة أو متحولة».

نظرية «برجسون» في تفسير الدين ومناقشتها:

ويذهب الفيلسوف الروحي الفرنسي «هنري برجسون» H. Bergson إلى أنه «قد وجدت وتوجد جماعات انسانية ليس لها علوم أو فنون أو فلسفات، غير أنه لم توجد إطلاقاً أية جماعة بدون دين»[٣٠].

ويميز برجسون بين نوعين من الديانات.

أ ـ الديانة الاستاتيكية أو المغلقة Religion Statique.

ب ـ الديانة الدينامية النامية Religion Dynamique.

ويذهب الباحث المذكور إلى مصدر النوع الأول من الديانات الغريزة

الاجتماعية وتنحصر وظيفتها في تهيئة جهاز من الطقوس والمراسيم والعادات ومجموعة من الجزاءات المادية والخلقية للعمل على صيانة المجتمع وتحقيق تماسكه ووحدته بكافة مكوناته ومؤسساته وعلى هذا فالديانة المغلقة تمثل إحدى الضرورات الاجتماعية طالما أنها تسهم في تحقيق التماسك الإجتماعي Social Cohesion الذي يماثل التكامل العضوي للجسم العضوي الحي. وهذا التفسير يشير إلى أن الدين في أكثر أشكاله بدائية* يعبر عن حاجة بيولوجية حيوية تتصل بمبدأ الحياة والتماسك والتكامل والاستمرار، ولا يوجد مجتمع بلا دين يعمل على صيانة التقاليد النافعة لبقاء الجماعة.

وتتضمن الديانات المغلقة- حسب رأي برجسون- مجموعة من المعتقدات غير المعقولة Infra Intellectual التي تختلط بالأمور السحرية والأساطير الوهمية. ويذهب برجسون أن مصدر هذه الخرافات والأساطير ملكة إنسانية يطلق عليها «برجسون» اسم «الملكة المبدعة للعناصر الخرافية والتي تمكن الإنسان من أن يتصور موجودات خيالية ينسب إليها صفات متعددة»، فقد يتصور أنها أرواح أولاً ثم قد تستحيل بعد ذلك إلى قوى إلهية. وهذه الملكة الإنسانية تحمل أفراد الجماعات الساكنة أو المغلقة على الاعتقاد أن القوى الإلهية أو الأرواح تباشر مهمة الرقابة الاجتماعية وتأكيد سطوة الجماعة من خلال مقاومة الإنسان لذاته الفردية والخضوع للواجبات الدينية العامة المطلقة، وفي مقابل ذلك تشبع الوظيفة الأسطورية فكرة الخلود الذاتي وتنشأ الطقوس الإلزامية في الجماعات الساكنة والتي تتمثل في محاولة الحصول على رضاء هذه القوى القاهرة عن طريق الصلاة وتقديم الأضحيات والقرابين وإقامة الأعياد الدينية ومراعاة المحرمات المقدسة. ويذهب «برجسون» إلى أنه يصعب التمييز بين الطقوس الدينية والطقوس السحرية في ظل الديانات المغلقة، لأنهما أي السحر والدين معاً- في نظره- ظاهرتان صدرا عن مصدر واحد- وهذا هو عنوان كتاب برجسون «مصدرا الأخلاق والدين» كما يشتركان في غاية واحدة وهي إقناع الأفراد بضرورة الخضوع لرأي الجماعة وسطوتها

* يقصد هنا كما يمارس عند القبائل البدائية.

تحقيقاً للتكامل والتماسك الاجتماعيين[٣١].

هذا عمـــا يطلق عليه «برجسون» الديانة الاستاتيكية، أما النوع الثاني والذي يطلق عليه الديانة الدنامية فإن مصدرها في نظره الحدس Intuition وهي تصدر عن ملكه فوق مستوى العقل Supra- Intellectual تبلغ أسمى درجاتها عند أصحاب التجارب الصوفية والتي تتجه نحو تحقيق الكمال والمحبة. ولا تصدر هذه الديانة عن الضغوط أو الضرورات الإجتماعية وإنما تصدر إستجابة لنداء الالهام والحدس الصوفي، وهو ذلك النوع الذي نلقاه عند القديسين ولا يتأتى هذا الإلهام إلا بالتحرر من ربقة العوائق المادية ورفض المظاهر الدنيوية.

والواقع أن برجسون قد أسرف في تأملاته الفلسفية النظرية الذاتية وقد تأثر بشكل واضح بالفكر الاغريقي- خاصة عند أفلوطين Plotinus وبالفكر الهندي خاصة عند البوذيين. وحاول تفسير الوظيفة الدينية بصفة عامة بالرجوع إلى الضرورة الاجتماعية وتحقيق تماسك الجماعة ووحدتها، وارجع الديانة المفتوحة إلى التجربة الصوفية التي نظر إليها على أنها وسيلة لعملية الابداع Creation والبناء الذاتي Auto Construction والتنظيم الذاتي Auto Regulation والإصلاح الذاتي Auto Reparation. وذهب برجسون إلى أن الديانـة الدينامية هي سبب ما أصاب الجماعات المغلقـة من تطورات إجتماعية، وإليها يرجع السر في ظهور تلك النظم الغربية الديموقراطية التي تطلب لكافة الأفراد حقوقاً متساوية لدرجة أنه يذهب إلى أن الديموقراطية في جوهرها ذات طابع ديني- **انجيلي** لأن محبة الإنسان هي ركنها الأصيل ودعامتها المحورية. وقد ذهب برجسون إلى أنه يجب إستخدام الدين للقضاء على الآفات الاجتماعية.

تعقيب

على الرغم من إشارة برجسون إلى ضرورة وعمومية الظاهرة الدينية وأهمية ما تقوم به من وظيفة تتعلق بالتكامل الاجتماعي، وأن الدين هو مصدر وحدة المجتمع الروحية التي هي مصدر ما يسود المجتمع من علوم وفنون وفلسفة مشتركة، إلا أنه تجاوز الحقيقة في عدة نقاط أوجزها فيما يلي.

أولاً: فساد فكرة التمييز بين الدين الاستاتيكي والدينامي فليس هناك سوى دين واحد مقبول وهو الدين الإسلامي، وحتى فكرته عن الدين الدينامي تحيله إلى تجارب فردية ليس له جذوره الاجتماعية التي يزعمها.

ثانياً: لا يمكن إرجاع مصدر الدين إلى ملكة مبدعة للعناصر الخرافية- على حد قول برجسون- تلك الملكة التي استحدثت الأفكار الدينية، فالدين مصدره خالق الإنسان وخالق كل شيء وهو سبحانه أوجد ميلاً فطرياً في الإنسان للتدين والارتباط به سبحانه.

ثالثاً: ان مصدر التطور والتقدم العلمي وأفكار المساواة والعدالة والحب الراقي ليس هو الديانات المتطورة أو الدينامية، لكن مصدرها كتاب الله الكريم وما صح عن رسول الله ﷺ الذي رسم لنا إطار مجتمع فاضل يجمع بين مثالية القيم وواقعية التطبيق.

نظرية اوجست كومت في تفسير الدين ومناقشها:

لقد وقع «كومت» Comte الباحث الفرنسي الذي ينسب إليه الغربيون إنشاء علم الاجتماع في تناقض واضح في آرائه، حيث قدم نظرية في تطور المجتمعات اعتبر فيها أن الفكر الديني يمثل طفولة الفكر البشري، وانه مع التقدم العلمي يتحول المجتمع إلى الحالة الوضعية العلمية حيث يختفي كل أثر للتفسيرات الدينية الغيبية- حسب وجهة نظره- ولهذا أطلق على مذهبه المذهب الوضعي. ويتضح من القانون الذي قدمه باسم قانون الحالات الثلاث أنه يرفض الفكر الديني. غير انه قدم لنا في دراساته ديانة جديدة اقترحها أطلق عليها «الديانة الوضعية» على أساس أنها تحقق الأخوة التامة بين أبناء الجنس البشري والمحبة المتبادلة بينهم، وأطلق على الديانة الوضعية التي اقترحها «عبادة الانسانية»[٣٢] ويذهب كونت إلى أن الدين هو أكثر النظم تحقيقاً لوحدة أعضاء المجتمع وتحقيق الانسجام التام بين العقل والقلب. وقد استهدف بما أطلق عليه الديانة الوضعية*تحقيق وحدة دينية في العالم بأسره لأن

---

*واضح ان هناك تناقضاً لفظياً بين مصطلح «دين وضعي» Term Contradiclion

جميع الأفراد سيتجهون بقلوبهم نحو فكرة واحدة ومركز واحد. واقترح أن يكون المبدأ الأسمى في تلك الديانة «عش للغير»، والطقوس الدينية التي ترتكز عليها تلك الديانة الوضعية المقترحة تحاول تحقيق الكمال للانسانية والقضاء على الأنانية. وإذا كانت بعض الديانات السائدة في الجماعات المتحضرة تحقق بعض هذه المبادىء والوظائف التي ينشدها فكومت يرى انه يمكن استبقاؤ ها على أن تستبعد منها المبادىء المخالفة للدين الوضعي المقترح. والواقع أن كونت أغرق وتطرف بشكل واضح في هذه الخيالات الهذائية حيث ادعى ان ديانته الجديدة يمكن أن تعم الجماعات التي تدين بوحدانية الله في سبع سنين كما تنبأ بأنها ستعم الجماعات الوثنية في ظرف ثلاث عشرة سنة.

ومن الواضح أن هذا الهراء الذي ادعاه كومت يتناقض مع مبادىء الفكر الوضعي الذي نادى به أصلاً وقد شطح خياله بعيداً لدرجة أنه تصور معبداً للإنسانية تتجه إليه كل الجماعات البشرية للحج، ويوجد في هذا المعبد المزعوم تمثال للإنسانية (وواضح هنا الارتداد للوثنية) عبارة عن امرأة جميلة في سن الثلاثين تحمل بين ذراعيها طفلاً ويقام في نفس هذا المعبد ثلاثة عشر تمثالاً لجهابزة المفكرين والقديسين وفي مقدمتهم موسى عليه السلام!!!!!. ويذهب المحللون لآراء «كومت» إلى أنه استهدف من أقواله هذه تحقيق غاية اجتماعية قوامها أن الدين هو أحد الأوضاع الملازمة للمجتمع، وأنه إذا توحد الدين فإن ذلك يؤدي إلى توحد الأوطان بالنسبة للإنسان، وقد جعل لديانته المزعومة شعاراً هاماً- كتب على قبره بعد موته- وهو المحبة كمبدأ، والنظام كأساس، والتقدم كغاية.

غير أن هذا الرأي المستفاد من آراء كومت يتناقض تماماً مع رأي قدمه في دراساته عن الفلسفة الوضعية والذي عرض فيه قانون الحالات الثلاث Law of the Three Stages. ويذهب كومت إلى أن العقلية الإنسانية قد مرت بأدوار ثلاثة، دور الفلسفة الدينية- خلال الحالة الثيولوجية، ودور الفلسفة التجريدية- خلال الحالة الميتافيزيقية، وأخيراً وصلت إلى دور الفلسفة العلمية خلال الحالة الوضعية وهو في نظره آخر الحالات التطورية وأكثرها تقدماً.

وبعد أن كان الناس يعللون الظواهر الكونية بقوة أو بقوى إرادية خارجة عنها- آلهة أو أرواح، انتقلوا إلى تفسيرها من خلال معان عامة وخصائص طبيعية كامنة فيها، كقوة النمو والمرونة والحيوية والأثير. . ، ثم إنتقلت البشرية بعد نضجها إلى رفض كل تفسير خارجي أو داخلي واكتفوا بتفسير الحوادث كما هي والوقوف على ما بينها من ترابط وجودي بدون البحث عن الأسباب والغايات. وهذا يعني أن التفكير الديني- في نظر أوجست كومت يمثل طفولة البشرية أو الحالة البدائية للتطور البشري وكلما نضجت بعض الشيء أصبحت تفسر الظواهر بالرجوع إلى المبادىء العامة، وعندما اكتمل نضجها ورشدها رفضت البشرية كل نوع من الفكر الديني أو الفلسفي وأصبح تفكيرها وضعياً تجريبياً خالصاً. ويقول كومت أن كلا منا يتذكر طفولته ومراهقته ورجولته، ففي مرحلة الطفولة يفكر الإنسان بشكل غيبي ثيولوجي Theological وفي مرحلة المراهقة يتحول التفكير إلى الشكل التجريدي الخيالي، أما مع دخول مرحلة الرجولة ينضج الفكر ويأخذ طابعه الواقعي. وهو يشخص المشكلات والصراعات التي كانت موجودة داخل المجتمع الفرنسي عقب الثورة الفرنسية أن التحول الوضعي لم يتحقق بشكل كامل وان هناك مجموعة من الرواسب المتعلقة بمراحل سابقة- دينية وفلسفية- ما تزال تسيطر على الناس(٣٣).

تعقيب ومناقشة:

هناك مجموعة من الملاحظات على آراء كومت أوجزها فيما يلي.

أولا: نستطيع القول أن كومت قد وصل إلى مرحلة خطيرة من الهذيان ادعى عندها انه مؤسس ديانة جديدة وبالتالي أنه نبي وهذا هراء لأن الدين الإسلامي هو خاتم الديانات ومحمد عليه الصلاة والسلام هو آخر الأنبياء.

ثانياً: أنه لا حاجة بالبشرية إلى دين بعد الإسلام فإذا كان كومت يستهدف توحيد البشر تحت دين واحد، فالواقع أن الدين الإسلامي هو دين كل الأنبياء منذ إبراهيم عليه السلام «ملة أبيكم إبراهيم».

وكل الأنبياء والرسل تنشر دين الإسلام على نحو متدرج يناسب مدى

نضج العقل البشري وظروف المجتمعات، والدين الإسلامي الكامل- عقيدة وشريعة- الذي أوصى به سبحانه إلى المصطفى عليه الصلاة والسلام هو القادر على تحقيق مجتمع يسوده الرخاء والعدل والمساواة والتكافل والحب والقوة والعزة. . .

ثالثاً: قد وقع كومت- وكل فلاسفة التاريخ من أصحاب المذهب التطوري في خطأ بارز من الناحية المنهجية العلمية ويتعارض مع الاتجاه الوضعي الذي نادى به كومت نفسه وهو إطلاق تعميمات وصياغة قوانين تاريخية دون الاستناد إلى ما يدعم ذلك إستقرائياً ودون دراسات واقعية(٣٤) مقارنة. فالقول بالمراحل الثلاثة التي لا بد لكل مجتمع أن يمر بها قول ينقصه الدليل بل ويثبت الواقع عكسه، فنحن نجد من بين أعظم علماء العصر مؤمنين صالحين ويقول تعالىٰ ﴿إنما يخشٰ الله من عباده العلماء﴾.

والواقع أن هذه الحالات الثلاث التي يصورها كومت على أنها متعاقبة هي في جوهرها تمثل نزعات وتيارات متعاصرة لدى كل الشعوب بدرجات متفاوتة وتقابل حاجات إنسانية. وفي الوقت الذي نفسر فيه الأحداث العادية بأسبابها المباشرة خارجية أو داخلية فنقول. مات فلان برصاصة بندقية أو بالشيخوخة أو بسبب المرض، أما الأحداث الشاذة فنرجعها إلى القضاء والقدر. وإذا كانت الحاجة إلى التدين حاجة فطرية فلا يمكن محوها من الواقع الإنساني.

رابعاً: إن النظرة الحسية الواقعية تمثل بداية الطريق لا نهايته، تمثل مرحلة الطفولة الإنسانية وليس النضج على عكس ما زعمه كومت، وتمثل النظرة الدينية العميقة أوسع النظرات مجالاً وأبعدها مطلباً. وكل العلوم تسعى للتفسير من خلال مبادىء عامة. وهكذا ينقلب الترتيب الذي وضعه كومت فحاجة الحس تأتي أولاً ثم حاجة العقل فحاجة الروح وهي حاجات باقية مع الإنسان مع استمرار بقائه.

خامساً: ان التنظيم الاجتماعي الإسلامي هو الذي دعا إلى إستخدام العقل

وتنظيم العمل العقلي والدين الإسلامي هو الدين الوحيد الذي يجعل من التفكير فريضة إسلامية، تفكير في الكون والافلاك والمادة والمجتمع والتاريخ وهو ينعى على المقلدين تقليدهم الأعمى، ولم تزدهر العلوم، بل ولم يظهر المنهج الاستقرائي التجريبي إلا في ظل توجيهات القرآن الكريم وعلى يد علماء مسلمين[٣٥].

آراء في ضرورة الدين والشعور الديني للإنسان:

يؤكد العديد من العلماء ضرورة الدين وملازمته للإنسان ما بقى الإنسان يقول «سالمون ريناك» S. Reinach ليس أمام الديانات مستقبل غير محدود فحسب، بل لنا أن نكون على يقين من انه سيبقى شيء منها إلى الأبد، ذلك لأنه سيبقى في الكون دائماً أسرار ومغاليق، ولأن العلم لم يحقق أبداً مهمته على وجه الكمال[٣٦]. ويذهب الدكتور «ماكس نوردة» M. Nordau عن الشعور الديني «هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتمدين، كما يجده أعلى الناس تفكيراً وأعظمهم حدساً وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية وستتطور بتطورها وستتجاوب دائماً مع درجة الثقافة العقلية التي تبلغها الجماعة»[٣٧].

ويذهب «إرنست رينان»E. Renan في دراسة له عن تاريخ الأديان إلى «أنه يمكن أن يضمحل كل شيء نحبه، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادي، الذي يريد أن يحصر فكر الإنسان في المضايق الدنيئة للحياة الأرضية».

أما محمد فريد وجدي فهو يقول في دائرة معارفه تحت مادة «دين» «نعم يستحيل أن تتلاشى فكرة التدين، لأنها أرقى ميول النفس وأكرم عواطفها، ناهيك بميل يرفع رأس الإنسان، بل إن هذا الميل سيزداد.. ففطرة التدين ستلاحق الإنسان ما دام ذا عقل يعقل به الجمال والقبح، وستزداد فيه هذه الفطرة على نسبة علو مداركه ونمو معارفه» والواقع انه مع تقدمنا العلمي يزداد

عمق إيماننا بقدرة الخالق سبحانه لادراكنا دقة التنظيم ووحدة القوانين المسيطرة على الكون وعلى المادة الحية وعلى المادة غير الحية مما يثبت وحدة الخالق سبحانه. وقد أثبت العلم اليوم ان هناك قوى في الوجود لا ينالها الحس المجهز بأقوى المجاهر والمزود بأدق المقاييس. فالتجربة الحسية ليست هي المعيار الوحيد للوجود. ويؤكد العلم اليوم ان المادة في أصلها طاقة أي قوة مجردة يلزم البحث عن مصدرها خارج هيكلها المادي، وهكذا يقترب عالم المادة رويداً رويداً من عالم المجردات، ويكاد يتصل عالم الشهادة بعالم الغيب، وهو غيب يؤمن به العلم وإن لم يره- كالطاقة الذرية والطاقة الكهربائية. .- لأنه يحس أثره ويلمس خطره. وهذا كله يؤكد ان نهاية العلم البشري لا يتمثل في القضاء على الغريزة التي تتعلق بالتدين، بل يزيدها قوة. وصدق الله تعالىٰ حيث يقول ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصّلت ٥٣]. ويقول تعالىٰ ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر ٨، ٩].

مراجع الفصل

1- H.Carrier: Pscho— Sociologie de l'appartenance Religieuse. Rome. Presses de L'Universite Gregorienne 1960 pp. 36 - 37 -Mentioned in - Louis Schneider: Problems in the Sociology of Religion: i, R. Faris: Hand Book ofmodern Sociology Rand mc. Nally and Co. Chicago. 1964 p. 771

2- J.P.Williams,H. L.Friess, L.J.Binkley,J.H.Hick,W.Cohn,and S.Z.Kilaunser Symposium: The Problem of Attempting to Define Religion.J.Scient. Stud- Rel- 1962-2-3-35

3- L.Schneider Op. cit P. P. 771 -

ويعد ماكس فيبر من أهم علماء اجتماع الغرب الذين اهتموا بدراسة الدين دراسة سوسيولوجية وأهم دراساته في هذا الصدد هي.

- M. Weber: The ProtestantEthic and theSpirit of Capitalism: London: Allen and Unwin, 1930
- M.Weber: Ancient Judaism.Glencoe,Ill: Free Press 1952
- M.Weber: The Religion of India.Glencoe Ill-Free Press 1958
-M.Weber: The Sociology of Religion:Boston Beacon Press 1963.

4- E. Durkheim: De La Dèfinition du Phènomène Religieux: L'Annèe Sociologique 1898- 1899 2- 1- 28

5- L. Schneider: Op Cit. p. 771

6- C. Geertz: The Religion of Java- Glencoe-The Free Press 1960 p. 238

7- J.Wach: The Sociology of Religion Chicago-University of Chicago Press 1944 p.11 and 205

8- L. Schneider: op. cit. P. 772.

٩ـ د. محمد عبد الله دراز: الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان دار القلم- الكويت ١٩٧٠ م ص ٣٠.

١٠ـ ارجع الى دائرة معارف الاسلام كلمة «Din» مذكور من المصدر السابق ص ٣٢.

١١ـ احمد محمد جمال: محاضرات في الثقافة الإسلامية ـ الطبعة الثالثة ـ مؤسسة دار الشعب ـ القاهرة ١٩٧٥ ص ٣٤

12 _ Thomas F. O'Dea: The Sociology of Religion: Prentice Hall- India 1966 PP. 19- 35

13- R. Mukerjee: The Social Structure of Valeues New Delhi- S. Chand Co 1965.

١٤ـ دراز: مصدر سابق ص ٣٤ـ ٣٦

15 _ Herbert Spencer: 3 rd Edition 3 Vols- London: D.A. Pleton and Co 1925 Principles of Sociology

16 _ Kroeber and Kluckhohn Culture: A Critical Review of Concepts and definition seealso Tylor: Primitive Culture1.

وارجع الى دراسة احمد ابو زيد ضمن سلسلة اعلام الفكر الغربي تايلور دار المعارف .

١٧ـ دراز ـ المصدر السابق ص ٣٥.

١٨ـ المصدر السابق ص ٣٩

١٩ـ المصدر السابق ص ٥٣

20 _ Rocher: A General Introduction to Sociology A Theoretical Perspective. Macmillan 1972 PP. 280- 281

٢١ـ محمد قطب: دراسات في النفس الانسانية ـ دار الشروق ١٩٧٤ ص ٢١٧.

٢٢ـ د. محمد عبد الله دراز: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ـ دار القلم ـ الكويت ١٣٩٠ هـ ١٩٧٠ ص ٨٠ـ ٨١

٢٣ـ المصدر السابق ص ٨١

٢٤ـ د. نبيل السمالوطي: الاسلام وقضايا علم النفس ـ دار الشروق جدة ١٩٨٠ م ـ ١٤٠٠ هـ الفصلين الثالث والرابع.

٢٥ـ د. محمد عبد الله دراز: المصدر السابق ص ٨١

٢٦ـ د. مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٩٦ـ ٢٩٧

٢٧ـ د. أحمد الخشاب: الاجتماع الديني: مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية ص ٩٤ـ ٩٧

٢٨ـ المصدر السابق ص ٩٧

La Resusse du XXem Siecle - Article: Religion

مذكور في كتاب د. محمد عبد الله دراز ـ مصدر سابق ص ٨٣

٢٩ـ المصدر السابق ص ٨٣

٣٠ـ هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين ـ الترجمة العربية وهي ترجمة

Les Des Sources de la Moral et de la Religion

وارجع أيضا الى دراسة الدكتور زكريا ابراهيم بعنوان «برجسون» ضمن أعلام الفكر الغربي.

٣١ـ د. زكريا ابراهيم: المصدر السابق وارجع ايضا الى د. أحمد الخشاب، الاجتماع الديني: المصدر السابق ص ٨٤ ـ ٨٨.

٣٢ـ ارجع الى د. مصطفى الخشاب: اوجست كونت ـ القاهرة ١٩٥٠ وارجع ايضا الى د. نبيل السمالوطي: البناء النظري لعلم الاجتماع دار الكتب الاسكندرية. الجامعية ١٩٧٤ وارجع ايضا الى A.Inkeles: What is Sociology, Prenlice Hall- New Jersey 1964 pp 34-37

33_ Roymond Aron: Main Currents in Sociological Thought: Trans. Richard Haward and Helen Weaver London- Penguin Books 1965 P. 72

٣٤ـ د. نبيل السمالوطي: الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ الاسكندرية سنة ١٩٧٥ الفصل الأول

٣٥ـ د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام

٣٦ـ د. محمد عبد الله دراز: المصدر السابق ص ٧٨

٣٧ـ المصدر السابق



الفصل الثاني

المدارس والنظريات السوسيولوجية

حول تفسير ظهور النظام الديني والشعور الديني عند الإنسان

١ـ مقدمة حول النظريات والاتجاهات المطروحة بصدد نشأة العقيدة الدينية.

أ ـ انصار النموذج التطوري ـ مع مناقشتهم.

ب ـ انصار نموذج فطرية التوحيد مع مناقشتهم.

٢ـ المدرسة الطبيعية في تفسير نشأة الأديان (عرض النظريات ومناقشتها).

٣ـ المدرسة الاحيائية الروحية ـ العرض والمناقشة.

٤ـ مدرسة ما قبل المادة الحية ـ المانا ـ العرض والمناقشة.

٥ـ المدرسة النفسية في تفسير الظاهرة الدينية.

أ ـ نظرية ساباتيه ـ ومناقشتها وتقييمها.

ب ـ نظرية برجسون ـ مناقشتها وتقييمها.

جـ ـ مناقشة عامة للنظريات النفسية.

٦ـ المدرسة السوسيولوجية المتطرفة (السوسيولوجزم).

٧ـ مناقشة نقدية للتطرف السوسيولوجي في تفسير الظاهرة الدينية ـ تقييم.

٨ـ مدرسة التوحيد البدائي ـ عرض ومناقشة وتقييم.

٩ـ مدرسة الوحى .

١٠ـ مناقشة عامة للنظريات والاتجاهات الفكرية والمذهبية .

١١ـ مراجع الفصل الثاني .

مقدّمة

حول النظريات المطروحة بصدد تفسير نشأة العقيدة الالهية:

يجمع الباحثون أن الظاهرة الدينية ترجع في نشأتها في نفوس الناس إلى قانون السببية Causality والغائية Teleology[1]، وهذان القانونان إذا أحسن فهمهما أديا بالضرورة إلى الإيمان بالتوحيد والخلود. ويشير القانون الأول إلى أن وجود العالم ووجود الإنسان لا يمكن تفسيرهما إلا بالرجوع إلى خالق فالمخلوقات كما يقول الفلاسفة الإسلاميون- كابن سينا- ممكنة الوجود أي لا بد لتفسير وجودها من البحث عن السبب وهي تستمد وجودها من غيرها، بعكس الحالة بالنسبة لله سبحانه وتعالىٰ فهو واجب الوجود- ويستمد وجوده سبحانه من ذاته. ولا يمكن الاستمرار في البحث عن العلية أو السببية إلى ما لا نهاية وإلا لما وصلنا إلى نهاية السلسلة وهي الأمور المشاهدة وهذا ما يطلق عليه المناطقة التسلسل اللانهائي للعلل وهو باطل، فلا بد من ذكر سلسلة الأسباب من الوصول إلى الخالق الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. أما بالنسبة لقانون الغائية فهو يشير إلى أن كل شيء منظم متسق متناسق لا يمكن أن يصدر عن العشوائية أو الصدفة المحضة وإنما تصدر عن منظم مدبر مريد. ووحدة القوانين الطبيعية، ووحدة تكوين الخلية الحية كلها دلائل على وحدة الخالق سبحانه. ومهما طالت سلسلة الأسباب الممكنة والغايات الجزئية فإنه لا بد لإكمال التفسير من الوصول إلى الله سبحانه وتعالىٰ الذي يحمل في ذاته سبب وجوده وهو الأول ليس قبله شيء والغاية النهائية فليس بعده شيء، وإلا بقيت كل الممكنات المشاهدة في طي العدم.

ويحاول علماء الاجتماع الديني وعلماء الأديان البحث عن الصور الأولى

لظاهرة التدين- وإذا كان الواقع أن آدم عليه السلام كان موحداً على ملة الإسلام كما علمه ربه سبحانه وهو يمثل نشأة الجنس البشري، فقد ضل البشر بعد آدم ولكنهم ما لبثوا أن ثار لديهم الشعور الديني لأنه شعور فطري. ويستهدف الباحثون الوصول إلى الصور الأولى للتصور الديني لدى مجتمعات الإنسان ولا تشير الأولية هنا إلى أولية منطقية (لتقدم المقدمات على النتائج) وليست أولية تاريخية نسبية أي بالنسبة للعصور التاريخية التي لدينا كتابات وآثار عنها ولكنها أولية زمانية ترتبط بوجود الانسان وتكوين أول مجتمعات على وجه الكوكب. وهم لتحقيق هذا الهدف- معرفة أصل نشأة الشعور الديني وعوامل إيقاظه في النفوس، وهو لم يكن ليوقظ لولا أنه يستجيب لحاجة فطرية- يسلكون سبلاً منهجية معينة أهمها البحث عن أديان الأمم القديمة، أو المجتمعات البدائية المعاصرة المنعزلة وذلك استناداً إلى افتراض ضمني أو مسبق Presupposition مؤاداة ان مثل هذه الأمم القديمة أو الشعوب البدائية القبلية المعاصرة تمثل إلى حد ما طفوّلة الجنس البشري أو ما كان عليه الإنسان الأول*. وهناك مسلمة أخرى إقترضوها وهي أن المجتمعات الأوروبية المعاصرة تمثل قمة التطور البشري، بما فيه نمو الظاهرة الدينية (وهذه المسلمة لا تقل خطأً عن الافتراض المسبق التي أشرنا إليه) وباستخدام هذا المنهج إنقسم الباحثون إلى فريقين متناقضين.

الفريق الأول: ويمثله أنصار النموذج التطوري Evolulionary Model خاصة أنصار نظرية التطور في خط مستقيم تصاعدي وهو إتجاه ساد الفكر الاثنولوجي والسوسيولوجي والانثروبولوجي خلال القرن التاسع عشر في أوروبا حيث وجد العلماء التقدم العلمي في مجال الطبيعة ووصول العلماء إلى قوانين بصدد العلوم الطبيعية، هذا إلى اصدار «دارون» كتابه عن أصل الأنواع Origin of Species- هذه العوامل وغيرها رفعت الباحثين في مجال

* هذه الفكرة خاطئة حيث أننا لا يمكن إعتبار الشعوب البدائية ممثلة لطفولة البشرية أو للحالة التي كان عليها الناس في بداية الخليقة وهناك العديد من النظريات توصلت إلى آراء ونتائج بصدد نشأة الشعور والظاهرة الدينية، تتعارض مع الحقائق اليقينية كما وردت في القرآن الكريم، ولكن هناك فريق آخر يمكن إعتماده علمياً لأنه توصل إلى آراء تتفق مع ما ورد في القرآن الكريم.

المجتمعات الانسانية والنظم الاجتماعية إلى البحث حول أصول النظم الاجتماعية وإصدار قوانين عامة بصددها (دون أن تستند إلى دراسات مقارنة كافية أو إلى أساس منهجي قديم) وهنا انطلق «ماكليلان» و«باخوفن» للبحث عن أصل نظام الزواج وانطلق «سير هنري مين» للبحث عن أصل النظام القانوني وانطلق «تايلور» للبحث عن أصل النظام[٢] الديني. . . . ويذهب أنصار هذا الاتجاه التطوري إلى أن الدين بدأ في شكل الإيمان بالخرافات وبمظاهر وثنية ثم أخذ الإنسان يترقى في عقائده الدينية على مدى الأجيال مع اتساع معارفه ونمو ثقافته حتى وصل إلى قمة الديانات وهي ديانة التوحيد، تماماً كما حدث بالنسبة للعلوم والفنون والتكنولوجيا، وقد تطرف بعض الباحثين- خاصة من المستشرقين حيث زعموا أن عقيدة التوحيد وليدة عقل خاص هوذلك العقل الذي ينتمي إلى الجنس السامي*.

الفريق الثاني: وهو الذين يقولون بنظرية فطرية التوحيد وأصالته الغريزية في نفس الإنسان. ويمثل هذا الفريق مجموعة من علماء الأجناس والانثروبولوجيا والنفس مثل «شريدر» Schroeder الذي قام بدراسة ما أطلق عليه «الأجناس الآرية القديمة» وأثبت وجود عقيدة الإله الأعلى أو عقيدة التوحيد عند هذه الأجناس، و«بركلمان» Brockelman الذي أثبت سيادة هذه العقيدة لدى الساميين القدماء قبل الإسلام، و«لانج» Lang الذي كشفت دراساته عن ظهور هذه العقيدة داخل القبائل الهمجية في استراليا أو عند الاستراليين الأصليين وهم أكثر القبائل بدائية وعزلة في العالم وبالتالي ساد الاعتقاد أنها أقرب إلى تمثيل طفولة الجنس البشري أو بدايته التاريخية، والأب «شميدت» Schmidt الذي اثبت وجودها لدى أقزام استراليا الذين يسكنون

---

* هذا زعم خاطىء ذلك لأن عقيدة التوحيد في شكلها الصحيح هي وليدة الفطرة السليمة في الانسان عموماً، دعمها الله سبحانه وتعالى بالرسل والكتب لتوضح للناس الطريق المستقيم في علاقتهم بالله سبحانه وعلاقتهم بعضهم ببعض وفي مختلف جوانب الحياة الاجتماعية. هذا إلى أن قضية الجنس السامي والجنس الآري لا تستند إلى أساس علمي لأنه لا يوجد جنس آري وآخر سامي ولكن توجد لغات آرية وأخرى سامية.

جنوب شرق القارة، والذي كشفت دراسته المقارنة عن سيادة عقيدة الإله الأعظم أو عقيدة التوحيد لدى أقدم الشعوب والأجناس البشرية.

وإذا كنا نوافق على النتيجة التي توصل إليها الفريق الثاني من الباحثين وهي أن بداية ظهور الجنس البشري اقترنت بظهور عقيدة التوحيد، وهو أمر تؤكده نصوص القرآن الكريم «فطرة الله التي فطر الناس عليها» (الروم ٣٠) وقال تعالىٰ في شأن آدم «فتلقى آدمُ من ربه كلماتٍ فتابَ عليه إنه هو التواب الرحيم، قلنا إهبطو منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدىً فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [البقرة ٣٧ـ ٣٨] وأشار رسولنا عليه الصلاة والسلام إلى أن «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» ومن رحمة الله سبحانه وتعالىٰ بعباده أن أودع فيهم ميلاً فطرياً طبيعياً للتوحيد، وهو سبحانه وتعالىٰ لم يكتفِ بهذا الميل الغريزي الفطري الذي أودعه فيهم «وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلىٰ شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ [الأعراف ١٧٢] وإلى جانب هذا الميل الفطري أرسل الله سبحانه وتعالىٰ الرسل مذكرين ومبشرين ومنذرين، وكان آدم عليه السلام أول المؤمنين الموحدين الملهمين الأوابين قال تعالىٰ ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء ١٥] غير أن هناك مجموعة من الاعتراضات المنهجية تنطبق على أسلوب بحث كلا الفريقين التطوري والتوحيدي، ذلك أنهما ينطلقان في البحث من منطلق مشترك حيث يتفقان على البحث عن صورة العقيدة التي تمثل طفولة البشرية كموضوع للبحث، ويتخذان من الرجوع إلى القبائل البدائية والتاريخية منهجاً لتحقيق فروضهم Verification of Their Hypothesis. ولعل الاعتراض موجه إلى هذا الأسلوب المنهجي من عدة جوانب نوجزها فيما يلي[٣].

أولاً: هناك مرحلة طويلة من تاريخ الإنسان ما تزال مجهولة تماماً بالنسبة للعلم والفهم العلمي الوضعي، وهناك اتفاق بين المشتغلين بعلوم الآثار Archeology والاثنولوجيا أو تاريخ الشعوب والثقافات Ethnology على قلة

الآثار الخاصة بديانة العصر الحجري، أما فترة ما قبل العصر الحجري الحديث (حيث تجمع الدراسات على أن ظهور الإنسان كان في العصر الحجري القديم الأعلى) فلا يوجد لدى العلماء فكرة عنها الأمر الذي يجعل تناولها لا يتم إلا بالأسلوب الظني التخميني. ولهذا لجأ الكثير من العلماء إلى ما يطلق عليه التاريخ الظني Conjectural History أو التاريخ الافتراضي Hypothetical History وهو أمر مرفوض في البحث العلمي.

ثانياً: أن العديد من الباحثين لجأوا إلى نوعين من التخمين- على مدى تقدم علم النفس والدراسات السلوكية، فبعض الباحثين كان يستبطن نفسه عقلياً Intellectual Introspection حيث كان يسأل نفسه السؤال التالي، «كيف كنت أفكر لو كنت بدائياً أعيش داخل الطبيعة الفجة دون تقدم علمي وتكنولوجي...؟، وبعد ظهور نظرية التحليل النفسي Psycho- analysis التي كشفت عن أن تأثير اللاشعور والوجدانات أكبر من تأثير العقل، وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة للإنسان المتحضر الذي يعيش عصر التقدم العلمي فما بالنا بالنسبة للإنسان البدائي الذي يمثل بداية البشرية، هذه الفكرة جعلت بعض الباحثين يلجأون لاستخدام الاستبطان الوجداني حيث أصبحوا يطرحون السؤال التالي «ماذا كنت أشعر لو كنت بدائياً أعيش فعلا حياة البدائي؟». وحاول الباحثون من خلال استبطان أنفسهم الاجابة على هذه الأسئلة. ومن الواضح أن هذا المنهج الظني لا يمكن إعتماده علمياً، ولا يمكن أن يؤدي أي استبطان لانسان اليوم إلى حقائق تاريخية أو علمية بصدد بداية البشرية، فكل إنسان أسير تجاربه الشخصية- الأسرية والطبقية والتربوية وخبراته العقدية والسلوكية... الخ.

ثالثاً: افترض علماء الإثنولوجيا والانثروبولوجيا خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أنه في غياب معلومات علمية يقينية عن ظروف الإنسان الأول ونظم مجتمعه، يمكن اعتبار أن الشعوب القبلية البدائية المعاصرة- خاصة أكثرها عزلة مثل قبائل السكان الأصليين في أستراليا- على أنها تمثل بداية أو طفولة البشرية، ولا شك في خطأ هذه المسلمة فتاريخ أي مجتمع هو تاريخ

امتزاج وانصهار الثقافات ولا يمكن القول بوجود مجتمع أو شعب أو ثقافة ظلت على حالها اجتماعياً وثقافياً منذ بداية الإنسان حتى اليوم، وقد أثبتت بعض الدراسات تعاقب الحضارات وسيرها في شكل دوراتثقافية* Cultural Cycles فالمدنيات المعاصرة قامت بعد فترات ركود وتخلف سبقتها مدينات سابقة (وهذه الفكرة يقول بها فلاسفة تاريخ مثل «توينبي» A. Toinbee وعلماء اجتماع مثل «بتريم سوروكين» P. Sorokin بل وسبقهما العالم المسلم أبن خلدون في القول بنظرية التغير الدوري Cyclical Change وعلى هذا يمكن القول أن الخرافات والتصورات الدينية الخاطئة أو الزائفة أو الخرافية (الديانات الوثنية القائمة بين العديد من الشعوب البدائية) قد تكون نتيجة تحلل وتحريف لديانة صحيحة سابقة مزقت أهلها الحروب أو المشكلات الاجتماعية أو سوء التوافق مع البيئة فقلت إهتماماتهم بأصول دينهم الأمر الذي أتاح فرصة لظهور الكهنة والدجالين وشاعت آراؤ هم حتى صارت سنناً مقدسة، ولعل صعوبة التوصل- من خلال المنهج العلمي في تاريخ الأديان أو علم الاجتماع الديني- إلى الأصول الصحيحة للدين هو الذي قاد« هارولد هوفدنج » H.Hoffding إلى التأكيد بأن تاريخ الأديان لا يستطيع أن يحل - حلاً علمياً- مشكلة كيفية ظهور الدين لدى الجنس البشري، ذلك لأن التاريخ لا يكشف لنا عن بداية الدين لدى الإنسان، وكل ما نجده إنما هو سلسلة من صور مختلفة لديانات متقدمة قليلاً أو كثيراً، وحتى أحط القبائل الهمجية التي نعرفها لا تمثل الصورة الأولى لمجتمع الإنسان حيث أنها مرت بمراحل تطورية متعاقبة.

رابعاً: ولقد وقع التطوريون في مشكلة منهجية لا تقل خطورة عن المشكلة السابقة، حيث تسرعوا في اصدار أحكام عامة Generalizations وادعوا أنها تمثل قوانين ثابتة (فلسفة تاريخ) دون استخدام الخطوات المنهجية العلمية التي يمكن أن تقودهم إلى مثل هذه التعميمات وأهمها طرح فرض أو آخر وإجراء دراسات مقارنة Comparative Studies لدى نماذج بدائية وقديمة ممثلة، وهذا ما لم يقوموا به. يضاف إلى هذا أن المنهج العلمي كما يذكر عالم المناهج البريطاني

* إرجع في هذا لكتابي بعنوان- الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر- مركز الكتاب- ١٩٧٥.

«كارل بوبر» K. Poper هو منهج التكذيب Falsification فالأصل أن نحاول تكذيب الفرض العلمي من خلال شواهد واقعية Evidents فإذا فشلنا انتقل الفرض إلى مرحلة النظرية أو الحقيقة العلمية، وهذا ما لم يفعله فلاسفة التاريخ فالمؤيدون لفكرة أن البشرية بدأت بالتصورات الدينية الوثنية تجاهلت الشعوب البدائية التي تعرف التوحيد، كذلك فإن المؤيدين لنظرية التوحيد البدائي تجاهلوا الشعوب البدائية التي تسودها الوثنية. ولا جدوى من القول أن أحد الشعوب أكثر انعزالاً وبالتالي أكثر تمثيلاً لطفولة البشرية لأنه لا يوجد شعب نقي وتاريخ العالم هو تاريخ التفاعلات الثقافية والحضارية والاجتماعية والعرقية.

خامساً: حاول التطوريون قياس المشاعر الدينية والروحية على القوى البدنية المادية والعقلية والعلمية التجريبية، وهذا خطأ بالغ. وهم يزعمون أنه إذا كان الإنسان يتطور بدنياً من الضعف إلى القوة، ويتطور عقلياً من الجهل إلى العلم ومن التفسير الخرافي إلى التفسير العلمي الوضعي، فإنه يرجح أن يكون قد انتقل دينياً من الوثنية إلى التوحيد. وهذا الافتراض له ما يناقضه حيث يمكن افتراض أن بساطة حياة الإنسان الأول المادية تركت له الفرصة للتأمل في الخلق الأمر الذي سيؤدي به حتماً إلى الوصول للحقيقة وهي وجود الإله الواحد الخالق المهيمن. وهذا الافتراض الأخير يسير سيراً منطقياً في عصرنا الذي يتسم بالتقدم العلمي والتكنولوجي وغلبة الماديات- في العالم الغربي والشرقي- وهو ما أدى لدى شعوب أوروبا وأمريكا والاتحاد السوفييتي معاً إلى تراجع الشعور الديني وعدم الإهتمام كثيراً بالجوانب الدينية. غير أن هذا الأخير مجرد فرض علمي كذلك يحتاج للتحقيق العلمي. لكن الأمر الواضح أنه إذا كانت الحقائق العلمية تحتاج إلى تراكم معرفي وجهد مستمر وفترة زمنية طويلة للوصول إليها، فالحقائق الدينية لا تحتاج إلى مثل هذا الجهد ولا إلى مثل تلك الفترة الزمنية الطويلة ذلك أنها لا تحتاج إلا لتأمل يسير في الطبيعة والكون والإنسان، وهو ما كان ميسراً للإنسان منذ البداية، خاصة وأن النزعة للتدين نزعة فطرية عند الإنسان.

سادساً: إن قضية البحث عن أصل الدين ليست في مقدور العلم

التجريبي أوالامبيريقي*(الاجتماعي) ولا مجال للبت فيها غير الرجوع للقرآن الكريم وهو المصدر الوحيد اليقيني لأنه صادر عن الله سبحانه وتعالىٰ، ويؤكد القرآن الكريم فطرية النزعة الدينية، وانه سبحانه وتعالىٰ خلق عباده حنفاء وكان الناس أمة واحدة ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ [الروم ٣٠] وقال تعالىٰ ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة﴾ [يونس ١٩].

وسوف نستعرض فيما يلي بعض جوانب الفكر السوسيولوجي في مجال محاولة الكشف عن نشأة العقيدة الدينية لهدف التحليل وعرض المحاولات الانسانية للفهم مع انطباق اعتراضاتنا السابقة عليها.

أولاً: المدرسة الطبيعية في تفسير نشأة الأديان

يرجع أنصار هذه المدرسة إنبثاق الشعور الديني لدى البشر إلى تأمل الطبيعة بمظاهرها المختلفة، تلك المظاهر التي تبعث داخل الإنسان مشاعر الخوف والرهبة والتعجب والحيرة والدهشة والعجز... إلخ. ويمثل هذه المدرسة مجموعة من الباحثين إنقسموا إلى قمسين يختلفان من حيث تحديد نوعية الظواهر الطبيعية التي يمكن أن يكون لها الأثر الأكبر في إثارة الخوف والدهشة والرهبة والتعجب، وهي المشاعر التي تولد الشعور والوعي الديني عند الانسان ـ في نظر أنصار هذه المدرسة.

القسم الأول: ويمثله عالم اللغة «ماكس ميلر» M. Muller في دراسة شهيرة له بعنوان «علم الأساطير المقارنة» Comparative Mythology الذي استعان في تفسيره لنشأة الظاهرة الدينية بعدة متغيرات أو عوامل وهي:

أ ـ عامل منطقي يتمثل في المبدأ التجريبي العام الذي يرجع إلى «جون لوك» والذي يذهب إلى أن التجربة الحسية هي التي تخط مختلف الخبرات على العقل الذي يشبهونه بصفحة بيضاء «فلا يوجد شيء في العقل ما لم يكن سبق أن وقع في الخبرة الحسية للإنسان».

* الفرق بين التجريبية Experimentalism والامبيريقية Empericism هو فرق في الدقة التجريبية وامكانيات التعميم.

ب ـ عامل نفسي يتمثل في شعور الإنسان بالرهبة والدهشة والعجز إزاء مختلف الظواهر الطبيعية التي تحيط به، ذلك الشعور يتولد عن تأمل الطبيعة ويؤدي إلى الإحساس بأنه محاط بقوة خفية لها استقلالها وقادرة على التأثير على الطبيعة وعلى الإنسان ولا يستطيع الإنسان إزاءها دفعاً أو قهراً أو منعاً.

ثالثاً: عامل لغوي وقد استعان بدراساته اللغوية وبتخصصه العميق في فقه اللغة المقارن Comparative Philology، وطبق منهج اللغة المقارنة في دراسة نصوص الكتب المقدسة «الفيدا» Vidas وهي كتب الديانة البراهمية، وقادته هذه الدراسة إلى الكشف عن أغلب أسماء الآلهة في تلك الديانة تعبر عن أسماء لظواهر طبيعية كالنار والسماء، مثال ذلك إله هندي قديم يدعى «أجني» Agni، وهو لفظ كان يستخدم للدلالة على النار. وكشفت الدراسات المقارنة «لميلر» عن وجود تقارب بين هذا اللفظ وبين اللفظ الذي يدل على النار في اللغات الهندية الأوروبية Indo- European Languages، ففي اللغة اللاتينية يوجد نفس اللفظ تحت إسم Agnis وفي اللتوانية تحت إسم Ugnis. وخرج «ميلر» من تحليلاته إلى استنتاج رأي مؤداه أن هذا اللفظ البدائي كان عاماً قبل تفرع اللغات وإنقسامها وأنه كان يعبر عن المقدس أو عن تقديس إحدى القوى الطبيعية الكبرى. وإذا كان التقديس ـ كما تعبر عنه اللغة البدائية ـ يتجه إلى أحد المظاهر الطبيعية، فإن هذا الأمر يشير أو يسمح لنا بأن نستنتج بقدر كبير من الصحة ـ في نظر انصار المدرسة الطبيعية ـ إن عبادة وتقديس مظاهر الطبيعة تمثل الشكل الأول من أشكال نشأة الظاهرة الدينية عند الإنسان أو داخل مجتمع الإنسان. وقد حاول «ميلر» تأييد رأيه من واقع التجربة التي مارسها الإنسان البدائي الذي عبد النار، حيث ذهب إلى ان البدائي خبر النار في عدة مظاهر ـ كالشهب والشرر المتطاير من إحتكاك حجرين وكانت ـ وما زالت ـ النار تحمل معها الموت والدمار، كما انها تفيد في الطهي والانارة والتدفئة...

وخلاصة آراء هذا القسم الأول ان مظاهر الطبيعة العادية أو الإحساس بالكون المادي بمظاهرة يثير في الإنسان الإحساس الديني، ويركز أنصار هذا الاتجاه ـ مثل «ميلر» ـ ان الطبيعة تثير في نفوسنا الاحساس باللامتناه والغموض

وان الانسان في البداية يقدس عدة آلهة غير انه ما لبث أن أدرك عظمة إله واحد من بينها إستأثره بالعبادة دون سواه.

القسم الثاني: ويمثله «جيفونز» Jevons العالم الانجليزي في دراسة له بعنوان «مقدمة في تاريخ الأديان» Introduction to the Hislary of Religion ويذهب في هذه الدراسة إلى أن مظاهر الطبيعة العادية- غير العنيفة أو القاسية- كالشمس والقمر والنار... لا تستطيع أن تستثير الشعور الديني في نفوس البدائيين، لأن استمرار وجودها أمامهم يحدث الألفة بها، تلك الألفة يجعلها شيئاً عادياً لا يحتاج إلى تأمل أو تفكير وبالتالي لا نستطيع تفسير الانتقال من الاحساس الكوني إلى الاحساس الديني من خلال الرجوع إلى الظواهر الطبيعية العادية. أما الظواهر الطبيعية العنيفة القاسية التي تمثل عوامل مخيفة للانسان مهددة لأمنه لندرتها وعنفها وفجائيتها مثل الرعد والعواصف الشديدة والصواعق والبرق والطوفان والزلازل والخسوف والكسوف وما إليها. مثل هذه الظواهر العنيفة يهدد أمن الإنسان البدائي وتفزعه وتدعوه للتفكير في مصدرها وفي كيفية تجنب شرورها، وهذا هو ما يؤدي به إلى أن ينسبها لسبب حض له قوة هائلة أخذ يتقرب إليها إتقاءاً لشرها. وإذا كان التأمل في مظاهر الطبيعة العادية يمكن أن يولد في نفس الإنسان الشعور الديني بالقوة الخفية، فإن هذه النقلة من الإحساس الكوني (المظاهر الطبيعية العادية) إلى الإحساس الديني تفترض قدراً من التفكير المنطقي الذي لا يملكه البدائيون والذين إدعى بعض علماء الاجتماع مثل «ليفي بريل» إلى ان تفكيرهم سابق على المنطق* Prelogical. ولا يستثير الشعور الديني عند البدائيين إلا أحداث الطبيعة العنيفة والفجائية مناقشة آراء المدرسة الطبيعية في تفسير نشأة الظاهرة الدينية.

وجهت إلى هذه المدرسة مجموعة من الاعتراضات ركزت على الأسس المنطقية والنفسية واللغوية التي استندت إليها نوجزها فيما يلي:

---

* هذه فكرة زائفة عن عقلية البدائيين وقد أثبتت الدراسات النفسية والاجتماعية الحديثة خطأها، وان الفروق بين المجتمعات البدائية والمتحضرة ليست فروق في الناحية البيولوجية أو الفسيولوجية، لكنها فروق من الناحية الثقافية والاجتماعية.

أولاً: من الناحية المنطقية قامت هذه المدرسة على أساس مسلمة الاتجاه التجريبي القديم انه لا يوجد شيء في العقل إلا إذا كان سبق أن وقع في الحس والتجربة، وإذا صدق هذا المبدأ بالنسبة للمعارف الحسية، فإن هناك ميولاً فطرية أو استعدادات قبلية Apriori لا بد من وجودها حتى توجد ظواهر محددة وهنا لا تجدي الخبرة والتجربة وحدها، فلولا وجود استعداد للنطق والكلام لدى الإنسان لما استطاع التحدث ويعد الدين ضمن هذه الاستعدادات الفطرية عند الإنسان، ولولا وجود هذا الاستعداد الفطري للتدين لما ظهر الشعور الديني وهنا لا تكفي التجارب الخارجية وحدها، والدليل على فطرية النزعة الدينية عموميتها بين كل البشر(٤).

ثانياً: من الجانب النفسي فإن الظواهر الطبيعية العادية لا تستثير الدهشة والخشوع في نفوس البدائيين، خاصة وأننا نجد لدى العقول الساذجة في المجتمعات البدائية إدعاء القدرة- من جانب رجال الدين لديهم (وهي ديانات وثنية) على اخضاع الطبيعة وتغيير قوانينها- مثل استثارة الرياح واستنزال المطر على يد صانع المطر Rain Maker . . وهذا يعني ان العقيدة الدينية لم تنبق من روح الضعف والخضوع لكنها انبثقت من روح القدرة والعظمة في مواجهة الطبيعة وهو ما يحتاج لنقاش طويل. ولو كان الباعث على العقيدة هو الضعف أمام الطبيعة والتماس الطريق للحصول على خيراتها واتقاء شرها لكانت الديانات ضرباً من الخرافة لأنه ليس بالدعاء والصيام والطقوس وتقديم القرابين للطبيعة يكون استدرار الأمطار أو التخلص من الزلازل واتقاء البراكين والحر والبرد. . . وإذا كان مبعث العقيدة هو المشاهد الكونية، وهدف العبادة هو استرحام الطبيعة والتوسل إليها للحصول على الخيرات وتجنب الشرور، لما استمر الإنسان على التدين بعد إكتشاف عدم جدوى الاسترحام والتوسل وهو عكس الملاحظ وهو استمرار التدين أو الحاجة إلى التدين أو عمومية الشعور الديني. ويقدم «إميل دوركيم» إعتراضاًيتمثل في قوله أنه إذا استطعناتفسير عبادة القوى الطبيعية العليا من خلال الشعور بالاعجاب والدهشة والخشوع أمامها، فكيف يمكن تفسير الكثير من ألوان العبارات التي لجأ إليها أبناء

الشعوب القديمة والبدائية- مثل عبادة الجمادات (كـالأصنام) والنبـاتات والحيوانات، وكيف يمكن تفسير الفصل- القائم في صلب العقيدة الدينية على رأى دوركيم- بين ما هو مقدس Sacred وما هو دينوي Profane(٥). وهذا يعني في نظر «دوركيم» ان مصدر الشعور الديني ليس هو الشعور الكوني ذلك لأنه لا يمكن تفسير التدرج من الشعور الكوني إلى الشعور الديني. غير أن هذا القول مردود ذلك أن تأمل الكون يثير لدى من لم تفسد فطرتهم الشعور الديني. والقول أن البدائيين ينطلقون في الإيمان من الشعور بالقوة والقدرة على تسخير الطبيعة ليس صادقاً على علاته ومناقض للواقع. وإذا وجد مجموعة من السحرة المشعوذين الذين يدعون هذه الإدعاءات فإن هناك سنن الله الكونية النافذة بغض النظر عن كل عمليات السحرة والمشعوذين، وهي حقائق ثابتة فالله يأتي بالشمس من المشرق فمن يأت بها من المغرب؟ وكل نفس ذائقة الموت فمن يستطيع أن يحقق لنفسه الخلود؟ وكل إنسان مرتبط بجسمه وشكله ونفسه التي صورها الخالق فمن يستطيع التخلص من هذه الأمور؟. والشعور بالقوة أزاء الطبيعة لا يولد الشعور الديني، وإذا وجد هذا الشعور، فهو ناجم عن الثقة والطمأنينة الايمانية التي تعالج ما يشعر به البشر من الضعف والخوف والحيرة وهي أمور طبيعية في الانسان وهي مصدر انبثاق الشعور الديني؟ مصدر هذه القوة في الحقيقة الاعتماد على القوة الروحية العليا التي يلجأ إليها الإنسان المؤمن النقي الفطرة. والوقوف أمام الكون المعجز يؤدي بالإنسان إلى التفكير في الخالق وهو أمر فطري يتفق مع الفطرة وكما قال الاعرابي البدائي أن البعرة تدل على البعير.

ثالثاً: من ناحية إعتماد «ماكس ميلر» على الدراسة اللغوية لاثبات رأيه بصدد الظاهرة الدينية، تعرض للنقد من عدة جوانب(٦).

أ ـ يذهب «أولبفبرح» Olbevburg إلى أن الأصول المقدسة ليست عامة ومشتركة في جميع اللغات.

ب ـ أن «ميلر» اعتبر أن اللغة الهندية القديمة «السنسكريتية هي اللغة البدائية وهو ما لم يقم الدليل على صحته.

جـ ـ كشفت العديد من الأبحاث أن الآلهة التي تضمنها «الغيدا» كتاب الدين الهندي القديم ليست كلها مستمدة من مظاهر الطبيعة.

د ـ يذهب «ميلا» إلى أن النظر في الطبيعة ولّد لَدَى البدائيين الاحساس ـ بما أطلق عليه ـ اللانهائي، وهذا الإحساس الأخير هو الذي ولد الظاهرة والشعور الدبني لدى الإنسان، وأن الدين هو اللغة التي يعبر بها الإنسان عن هذا الإحساس باللانهائية. وإذا صح أن النظر والتأمل في الطبيعة هو الذي يستثير الشعور الديني في الإنسان فهو لا يستثيره عن طريق اللغة ولكن عن طريق البحث عن العلة. الموجد والخالق، موجد الطبيعة ومبدعها وخالقها. ويذهب النقاد إلى أن العقل البدائي الساذج لا يمكن أن يتوصل إلى فكرة اللانهائي عن طريق التأمل في الطبيعة الملموسة ـ التي تقع مظاهرها في زمان ومكان معينين.

هـ ـ كشفت العديد من البحوث الانثروبولوجية عن سيادة عقائد التوحيد لدى أقدم القبائل وأكثرها بدائية (وهذا هو رأي شريدر Sehroeder. و «بروكلمان» Brokelman و «لروا» Laroy و «كاترفاج» Quatre Fages و «شميدت» Schmidt وغيرهم). وهناك من يذهب ـ إستناداً إلى بحوث انثروبولوجية مماثلة ـ إلى أن أقدم الديانات كانت تتجه إلى تأليه حيوانات ونباتات كان يعتبرها الإنسان أصوله الأولى (وهو الرأي الذي تؤكده المدرسة الطوطمية التي يتزعمها «دوركيم» والواقع أن الأبحاث الانثروبولوجية لا يمكنها أن توقفنا على أصول ونشأة الظاهرة الدينية والفيصل في هذا هو نصوص القرآن الكريم التي تثبت أولوية ديانة التوحيد.

و ـ اللغة البدائية تفشل عن التعبير الواضح عن الشعور الديني، ذلك لأن اللغة تتضمن الكثير من ألوان الغموض والخلط الأمر الذي ينعكس على الفهم الديني، ويتمثل هذا الغموض في الأساطير والخرافات التي تصور لنا الآلهة في المجتمعات القديمة والبدائية. هذه الأساطير تخفي وراءها معالم الصورة الواقعية للتصورات الدينية. وعلاوة على هذا فإن الكثير من الأساطير الدينية للمجتمعات القديمة تنسب إلى الآلهة أشياء لا تتفق مع الأخلاق أو التصورات الدينية. مثال هذا «زيوس» Zeus كبير الآلهة عند الإغريق القدماء، ذلك الإله

الذي كانوا ينظرون إليه على أنه كبير الآلهة يسكن جبل الأولجيا يحمي القوانين ويعاقب المجرمين. . . نسبوا إليه في نفس الوقت أشياء وخصائص لا تليق بالإله كالصراع مع بقية الآلهة والانتقام من البشر. وسبق أن أشرنا إلى تحطيم عرب الجاهلية لأصنامهم إذا هزموا أو تعرضوا لمكروه، وهناك من كان يلجأ إلى أكل الآلهة (إذا كانت من المملكة الحيوانية أو النباتية) في بعض الظروف. هذا يؤكد أن العبادة والدين الحقيقي عند البدائيين والقدماء كان يستهدف القوة الكبرى التي تقف خلف هذه الآلهة المعبودة وما كانوا يعبدونها إلا لتقربهم إلى الله زلفى.

رابعاً: ذهب البعض إلى أنه إذا كان «جيفونز» حاول تجنب الاعتراض أن مظاهر الطبيعة العادية لا تستثير الشعور الديني فلجأ إلى القول أن الذي يستثير هذا الشعور هو ملامح الطبيعة القاسية الفجائية العنيفة كالزلازل والبراكين، غير ان هذا الرأي تعرض لنقد مؤداه أن هذه المظاهر الأخيرة لا تترك عند البدائيين إلا أحساساً مؤقتاً يزول بزوال المؤثر، ولا يمكن إقامة مذاهب عقائدية ثابتة إستناداً إلى مثل هذه الإحساسات العابرة.

ثانياً: المدرسة الإحيائية الروحية Animism

هناك أوجه ارتباط وأوجه اختلاف بين هذه المدرسة الاحيائية التي تذكر في دراسات علم الاجتماع الديني على أنها تقف في مواجهة النظرية أو المدرسة الطبيعية وبين هذه المدرسة الأخيرة. وإذا كان «ماكس ميلر» زعيم المدرسة الأخيرة يشير - بجلاء - إلى أن النظر في الأفلاك وعجائب الطبيعة ينتقل بالبدائيين من تأمل قواها الطبيعية إلى إدراك القوى الروحية التي تتسم بالارادة والقوة والتأثير - وبدون هذا الانتقال لما ظهر الدين أو الشعور الديني، فإن الأمر عند المدرسة الطبيعية لا يقف عند مجرد المظاهر الطبيعية إنما يتجاوزها إلى ما وراءها من قوى غير منظورة، وإذا كان موضوع العبادة - عند كل المشتغلين بعلوم الاجتماع الديني وتاريخ الأديان والأديان المقارنة، هو مبادىء أو موجودات روحية، فإن الاختلاف بينهم إنما يوجد عند تفسير سبب ظهور الشعور الديني أو سبب انبثاق الظاهرة الدينية وعلى نقطة الإبتداء وطريقة الانتقال من النظر في المادة أو الأرواح والأنفس إلى فكرة التأليه وهو جوهر الظاهرة الدينية. فالمدرسة

الطبيعية تفسر نشأة الظاهرة الدينية بالتأمل في مظاهر الطبيعة- إدراكاً لعظمة الكون وما يدل عليه من عظمة الصانع، أما أنصار المدرسة الاحيائية- وعلى رأسهم «تايلور» Tylor الاثنولوجي البريطاني صاحب الدراسة الشهيرة «الحضارة البدائية» Primitive Culture[7] و «هربرت سبنسر» H. Spencer عالم الاجتماع البريطاني في كتابه «مبادىء علم الاجتماع Principles of sociology، فهم يذهبون أن نشأة الظاهرة الدينية والإيمان في الأرواح الفعالة وتأليهها ترجع إلى تجارب مباشرة وواقعية في حياة الإنسان البدائي. ويشير «تايلور» أن التجارب الإنسانية لدى البدائيين كافية لايقاظ الاعتقاد بروح قادرة جديرة بالعبادة والتأليه.

ويؤكد «تايلور» إلى أن أقدم الديانات هي عبادة أرواح الأسلاف والاعتقاد في النفس الإنسانية. ويتساءل «تايلور» كيف أصبحت النفس الإنسانية روحاً؟ وكيف صارت- عند البدائيين موضوع عبادة؟ ليس المقصود هنا بالروح مبدأ الحياة الحيوانية أو الوظائف الحيوية من حس ونمو وتغذية وتنفس وحركة ولكن المقصود مبدأ حياة التفكير والتعقل والارادة والعاطفة... وقد أدرك البدائي ان الروح الانساني الرفيع يختلف عن الروح المشترك بين الإنسان والحيوان، فالنائم والمصروع والمجنون والحيوانات تتغذى وتمشي وتتنفس... إلخ فهم يفعلون ذلك من خلال الأرواح الحيوانية وحدها، أما الشعور والتفكير المنظم المتعقل فلا يحدث إلا للانسان السليم حال يقظته.

وقد لاحظ البدائي أن الإنسان يعيش حياة مزدوجة حيث يعيش حياة في يقظته وأخرى في نومه، وتصور انهما حقيقتان واقعيتان بمعنى أن ما يراه في نومه من أحلام حقائق واقعية تدل على حياة الروح فحين يحكم انه إذا انتقل إلى أمكنة بعيدة يعتقد أنه سافر إليها فعلاً. وخرج البدائي -على حد قول تايلور- من تجربة الأحلام إلى أن الإنسان مكون من عنصرين هما الجسد المادي المشاهد والمعروف والمتحيز في مكان وزمان محددين، والنفس وهو كائن غير مشاهد حر الحركة له قدرة على الحركة الطليقة عندما يكون الجسم الذي يسكنه في حالة نوم. هكذا أدرك البدائي حقيقة هامة وهي أن النفس عندما تغيب أو تنفصل عن بدنها

بالنوم لا يصبح عدماً، وتعود إلى البدن مرة أخرى وتساءل البدائي لم لا يكون كذلك عند الموت بمعنى أن الروح تنفصل عن الجسد وتنضم إلى عالم الأرواح عندما يموت الإنسان. وإذا كان الإنسان لا يحيا بعد الموت أي لا تعود إليه روحه مرة أخرى فإن هذا لا يعني اتجاه الروح إلى العدم لأن هذا القول الأخير لا يتفق مع فطرة الإنسان وتقاومه غريزة الحياة والاستمرار لدى الإنسان، تلك الغريزة الموصولة بأحد طرفيها بالماضي ومن الطرف الآخر بالمستقبل الذي يتطلع إليه الناس.

وانتقال الروح من عالم الشهادة إلى عالم الغيب لا يضعف تأثيرها بل اعتقد البدائيون أن هذا التأثير يزداد لأنها تتخلص من أسر الجسد وتستطيع أن تخترق الحواجز وتؤثر- سلباً أو إيجاباً على مجتمع الإنسان- بالخير أو بالشر. ويذهب «تايلور» أن البدائيين اعتقدوا أن النفس الإنسانية تتحول إلى روح بعد أن تفارق الجسد نهائياً ويزداد تأثيرها عليه دون أن يراها ولا يستطيع الإنسان أن يتصل بها إلا من خلال القيام بطقوس خاصة وهذا يعني أن النفس المسخرة في حالة حياة الإنسان تنقلب إلى روح مسيطرة بالموت. وهذا القول لجأ إليه الإنسان البدائي لتفسير ظواهر معينة لا يجد لها تفسيراً آخر، فكثيراً ما يحدث للإنسان أحداث غير مألوفة لا يمكن تفسيرها إلا من خلال الرجوع للغيبيات. ومع تزايد هذه الأرواح المستقلة عن عالم البدن- بالموت- يتكون عالم من الأرواح حول مجتمع الإنسان، ولكل روح ميولها الخاصة وتحاول المشاركة والتأثير على حياة الأحياء من البشر سواء بإنزال الأضرار أو بإنزال الخيرات حسب موقفها منهم.

ويؤكد أنصار هذه النظرية أن البدائيين الأول يعتقدون أن جميع ما يصيبهم من خير أو شر يرجع إلى تأثير عالم الأرواح، الأمر الذي حدا بهم إلى التقرب منها ومحاولة إرضائها من خلال القرابين والأضحيات. . . وهكذا يفسر «تايلور» انتقال تصور البدائيين للنفس الانسانية من مبدأ حيوي إلى روح قادرة مؤثرة خيرة أو شريرة وصلت إلى مرتبة التأليه.

وإذا كان لا يعنينا هنا مدى صحة أو فساد تصور «تايلور» إلا ان جملة ما

قدمه من تفسير لنشأة الظاهرة الدينية يعني أن الإنسان البدائي تصور أمرين أساسيين هما:

أ) ان هناك كائنات روحية مديدة وعاقلة لا يمكن إدراكها بالحس أو الاتصال المباشر بها سواء أكان مصدرها نفوس إنسانية تحولت أرواحاً من خلال الموت أم كانت أرواحاً مستقلة منذ البداية كالجن والملائكة، أم كانت أرواحاً أسمى.

ثانياً: هذه الكائنات الروحية الغيبية لها قدرة خارقة على الاتصال بعالم الإنسان- الفردي والاجتماعي- والتأثير فيه- خيراً أم شراً.

وهذا هو منشأ فكرة التأليه والعبادة عند انصار هذه النظرية، فإذا كان الموت هو الذي يحول النفس الإنسانية إلى روح مقدسة، فإن «تايلور» يزعم أن أول عبادة إنسانية هي عبادة أرواح الأسلاف، وكانت أول طقوس دينية طقوساً للموتى وكانت أول القرابين قرابين غذائية تشبع حاجات الموتى، وكانت أول المذابح التي تقدم عليها القرابين هي القبور والمدافن.

وإذا كانت المدرسة الطبيعية ترى أن الإنسان الأول استنتج فكرة الإله أو توصل إلى الظاهرة الدينية إستناداً إلى تأمل الظواهر الطبيعية، فإن أنصار المذهب الحيوي ذهبوا إلى أن الإنسان توصل إلى فكرة الإله من خلال التجارب الإنسانية الذاتية متمثلة في الرؤى والأحلام ومحاولة تفسير أسباب ما ينزل به من خير وشر.

وقد طرح بعض علماء الأنثولوجيا مجموعة من التساؤلات من أجل تطوير المدرسة الاحيائية أهمها: كيف حدث أن توصل الإنسان البدائي إلى فكرة النفس (لدى الشعوب البدائية الأولى)؟، وكيف انتقلت فكرة الروح إلى المظاهر الطبيعية التي عبدها الإنسان في مرحلة تالية بعد عبادة الأرواح (أرواح الأسلاف وغيرها) ولماذا عبد الإنسان هذه الأرواح؟ وهم يجيبون على هذه الأسئلة ان البدائي لا يتصور فكرة العدم وأن نفس الإنسان تتجه إلى العدم بعد الموت، لهذا فإنها تتجه إلى العالم المماثل- الشبيه يدرك الشبيه- ولا يمكن أن ينشأ شيء من

العدم أو يتجه للعدم- وهو عالم الأرواح، يضاف إلى هذا أن هذه الأرواح تؤثر- في اعتقاد البدائي- على حياته فتوجه لها بالعبادة. أما كيف انتقل من عبادة أرواح الأسلاف إلى عبادة أرواح تقف خلف مظاهر الطبيعة؟ فيمكن تفسيره من خلال اعتقاد البدائي ان العالم عبارة عن مجموعة من القوى والطاقات، فهو يضفي على مظاهر الطبيعة أرواحاً مؤثرة- تماماً كما يفعل الأطفال عندما يعتقدون ان للدمية روحاً وللأرض روحاً... هذه القوى لا تأتي من العدم وإنما تنبثق عن أرواح خفية.

ويفسر «تايلور» انتقال الإنسان من عبادة أرواح الأسلاف إلى عبادة أرواح الكواكب والعناصر الطبيعية من خلال الرجوع إلى سذاجة العقلية البدائية التي تعامل الجمادات- كما يعاملها الطفل- على أن لها أرواحاً تقف وراء حركتها وتحولاتها، ثم اتجهوا بعد ذلك إلى عبادة هذه الأرواح. أما «هربرت سبنسر» H. Spencer فقد رفض هذا التفسير بحجة انه لا ينطبق على نفسية الطفل ولا على نفسية الحيوان فضلاً عن العقلية البدائية، وهو يرجع عبادة الطبيعيات إلى التباس لغوي في أسماء الأسلاف المقدسين، ذلك لأن هؤلاء الأسلاف كثيراً ما كان يطلق عليهم أسماء مواد وأشياء طبيعية، فكان بعضهم مثلا يسمى «نجماً» أو «نمراً» أو «حجراً» فإنتقل التقديس من أصحاب تلك الأسماء إلى الأشياء المسماة بتلك الأسماء نفسها، حيث حدث خلط بين الإسم والشيء الطبيعي الذي يدل عليه*.

مناقشة المدرسة الاحيائية:

هناك مجموعة من الملاحظات وجهت إلى هذه المدرسة يمكن إيجازها فيما يلي:

---

* يقترب هذا التفسير مع الفارق مع التفسير القرآني الكريم لتحول بعض الكفرة من العبادة الصحيحة (التوحيد) إلى عبادة الأصنام نتيجة للمبالغة في تعظيم الصالحين الأمر الذي نهى الإسلام عنه ونهى عنه رسولنا ﷺ قال تعالى ﴿وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً وقد أضلوا كثيراً ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً﴾ [نوح ٢٣، ٢٤] وهؤلاء كانوا صالحين وبعد موتهم زين الشيطان لبعض الناس إقامة تماثيل لهم في مجالسهم دون أن تعبد، وبعد مدة وبعد زوال العلم الحقيقي اتخذت هذه الأصنام آلهة عبدت من دون الله، كل قبيلة إتخذت إلاهاً.

أولاً : القول بأن عبادة الأسلاف هي أول دين ظهر على وجه الأرض قول ينتمي إلى فلسفة التاريخ أكثر من انتمائه إلى العلم اليقيني . ومن الثابت دينياً- طبقاً لنصوص القرآن الكريم أن أول ديانة كانت دين التوحيد جاء بها أول إنسان وهو آدم عليه السلام ثم حاول جميع الأنبياء والرسل نشرها بين الناس لهدايتهم .

ثانياً: إذا سلمنا جدلا -مع تايلور وأنصار المدرسة الاحيائية- أن تجربة الأحلام قد أدت بالبدائيين إلى معرفة الروح والنفس- ككائنات غيبية- إلا أنها لا تكفي للقول بألوهية الأرواح وعبادتها.

ثالثاً : تعتقد بعض القبائل البدائية أن النفس تصاب بالشيخوخة كالجسد تماماً الأمر الذي يؤدي بشبابها إلى قتل شيوخهـا وكهنتها إذا بلغوا سناً معينة حتى يحتفظون بقوة نفوسهم التي يشعرون أنهم بحاجة إليها حتى بعد موتهم . وهذا يعني أن الموت والشيخوخة يضعف النفس ولا يحولها إلى روح تستحق أن تعبد .

رابعاً: لا يعني الموت وتحول النفوس إلى أرواح أن جميع الأرواح يجب تقديسها وعبادتها، ذلك لأن العبادة تقتصر على أرواح مجموعة من الأفراد التي يعترف لهم بالقوة والتأثير.

خامساً : كشفت الدراسات الأنثروبولوجية داخل القبائل الاسترالية التي يعتقد أنها أكثر القبائل عزلة وتمثيلاً للحالة الأولى للإنسانية- عن أن معظم الآلهة بين عشائرها تنتمي إلى المملكة الحيوانية والنباتية ولا تقوم على أساس عبادة الأسلاف مما يؤكد ان هذه الديانة الأخيرة لا تمثل المرحلة الأولى للدين الإنساني .

سادساً : ان عبادة البشر أو أرواح البشر لم تعرفها المجتمعات الانسانية إلا في وقت متأخر نسبياً من التاريخ ، وكما يشير «دوركيم» فإنها لم تعرف إلا في المسيحية- في صورة المسيح الذي يلتقي فيه - حسب العقيدة المسيحية- الجانبان اللاهوتي والناسوتي ، وان كانت قد عرفت بشكل ما في المذاهب الثيولوجية في مصر القديمة ، وعند الاغريق والرومان القدماء التي كانت آلهتهم تحمل صفات إنسانية وإن كان يرمز لها برموز حيوانية .

مدرسة ما قبل المادة الحية أو القوة الخفية المنبثة في العالم Mana

وفي مقابل الانتقادات التي وجهت للنظرية الإحيائية Animism طرح كل من «ماريت» Marett وكنج King فرضاً أطلق عليه فرض ما قبل المادة الحية Pre-Animism ومؤداة أن البدائيين الأول لم يكن لديهم تصور واضح للأرواح أو النفوس الفردية والتي تتحول إلى أرواح حرة مؤثرة بعد الموت وتقتضي العبادة والتوسل إليها بالطقوس والقرابين، فقبل أن يصل البدائيون إلى هذا التصور الذي ترتب عليه عبادة الأسلاف Ancestor Worship، مروا بمرحلة سابقة إعتقدوا خلالها أن هناك قوة واحدة منتشرة في جميع أركان وأجزاء ومكونات العالم وأن الأرواح الذاتية هي إحدى مظاهرها- تلك القوة يطلق عليها- لدى بعض القبائل «مانا» Mana، ويطلق عليها بعض قبائل الهنود الحمر إسم «واكان» Wakan وتطلق عليها قبائل أخرى إسم «المانيتو» Manitou[٨].

ويذهب بعض أنصار هذه المدرسة إلى أن تصور القوة العامة المنبثة في الكون والتي يمكن التأثير عليها من خلال طقوس وتعاويذ معينة، يعني أن السحر سابق في وجوده على الدين، أو أن المجتمعات البدائية المتقدمة تاريخياً- والتي تمثل بداية البشرية، شغلت بالمعتقدات والممارسات السحرية قبل أن تعرف الدين والعبادة والخشوع أو قبل أن تعرف الشعور الديني ويؤكد بعض الباحثين أن فكرة القوة المنبثة في الكون وفي جميع الموجودات ظهرت بشكل ما حتى في الديانات المتأخرة نسبياً- فالفيدا (كتاب العقيدة) الهندي تضمنت فكرتين تقتربان كثيراً من فكرة المانا وهما[٩]:

أ - فكرة البراهمانا وتشير إلى القوة التعويذية لبعض العبادات الدينية خاصة قوة الساحر وقدرته وهو يطلق تعاويذه وأقواله التي يسيطر بها على القوة الكونية.

ب - فكرة الأتمانا Atmana وتشير إلى قوة الإنسان الحيوية.

وإمتزاج القوتين (البراهمانا والأتمانا) يؤدي إلى تلك القوة الخفية وهذه الفكرة «المانا» تختلف عن تصور المذهب الإحيائي فإذا كان هذا المذهب الأخير

يضفي الحياة على كل شيء كالجمادات والبحار والسحاب. . . الخ. فكل شيء في الوجود له روح، وهو أمر ليس خارقاً للطبيعة، أما مذهب المانا يعني الإيمان بقوة خفية مجاوزة للطبيعة منبثقة في الكون وقادرة على كل شيء خيراً أو شراً وهي قوة غير مشخصة. هذا الاعتقاد الأخير يسود بين أبناء قبائل «ميلانيزيا» و «بولينيزيا» الذين يعتقدون أن تلك القوة لها قدرة خارقة على التشكل وعلى الحلول داخل الأشخاص ومنحهم خصائص خارقة أو على الأقل لم تكن لهم من قبل. وكان الماركيزان Marquisans يعتقدون أن الشخص الذي ينحرف عن تعليمات وتقاليد القبيلة تنقصه المانا (ليس له حظ كبير منها أي لم تحل في جسده حتى تمنحه الفهم والمعقولية) وذلك على عكس الشخص المحافظ على تقاليد وعادات وأعراف القبيلة، فهو شخص يستمتع بقدر كبير من المانا. ويعتقد «البولينيزيون» سكان قبائل «البولينيزيا» أن رئيس القبيلة أو شيخها يكون له عادة نسبة كبيرة من المانا تحل في جسده لدرجة ان كل ما يلمسه يصبح ملكاً له. والواقع أن فكرة الحق الإلهي للحكام والرؤ ساء (وهي فكرة ظهرت بشكل ما حتى بين المذاهب المسيحية خلال القرون الوسطى- نظرية التفويض الإلهي المباشر وغير المباشر) ترجع بشكل ما إلى الفكرة الوهمية- المانا- الذاهبة إلى أن الحكام مزودون بقوى خارقة للطبيعة.

ويمكن القول بأنه إذاكان الاعتقاد في القوى الخارقة للطبيعة Supernatu-ral Power ظاهرة عامة بين جميع الشعوب البدائية فإن هناك إختلافاً في تصور طبيعة تلك القوى العليا- واضحة- في أذهان البدائيين أم غامضة، مشخصة أم غير مشخصة، واحدة أم متعددة. وتكشف الدراسات الأنثروبولوجية داخل المجتمعات البدائية عن أن بعض هذه المجتمعات تؤ من بآلهة متسلسلة من حيث القوة والعلو والقدرة (كما كان الحال في اليونان القديمة حيث كان هناك آلهة متعددة يرأسها الإله زيوس كبير الآلهة) يرأسها إلا له الأعلى أو كبير الآلهة- على حسب حظه من تلك الطاقة الكبرى- في حين هناك مجتمعات بدائيةاخرى تؤمن بالإله الواحد القاهر كما هو الحال لدى قبائل «كاجولا» Kagola في أمريكا وقبائل الأزالوس Azalus في جنوب إفريقيا.

مناقشة وتقييم :

وإلى جانب الاعتراضات السابقة التي تنطبق على هذه المدرسة، ذلك لأنها تنطلق من افتراضات تنقصها الدقة والتحقيق العلمي، فقد وجهت إليها مجموعة من الانتقادات نوجزها فيما يلي :-

أولاً : إن الاعتقاد في قوة خفية مؤثرة وقادرة أمر فطري يتفق مع الفطرة السليمة للإنسان، إلا أن القول بأن هذه القوى تدخل في أجسام الزعماء والرؤساء وتؤثر عليهم وتصبح لديهم القدرة على التأثير عليها والتحكم فيها من خلال مجموعة من الممارسات السحرية (صك الحجر على الجزء المريض من الجسم يشفيه، أو حمل باقة من الريش لطائر معين يبعد الخطر عند قبائل معينة) فهذا يعني أن الإيمان بالسحر سبق الإيمان بالدين (وهم يقولون هذا صراحة) وهذا القول فاسد ولم يثبت تاريخياً أو علمياً.

ثانياً: أن فكرة المانا لا تتضمن- عند الشعوب المؤمنة بها- قوة دينية روحية خالصة، ذلك لأنها صفات دنيوية- كما أشار إلى ذلك «هوكارت» Hocart، وقد كشفت دراسات «رادين» Radin أن المجتمعات البدائية لا تنظر إلى المانا على أنها قوة دينية، وإنما يرجع احترامهم لها وتقديسها إلى ما لها من منافع مادية، والدليل على هذا أن ما يقابل مصطلح المانا أو القوة الخفية يشير في نفس الوقت إلى معاني أخرى مثل نادر، أو قوي بدون الاشارة إلى وجود قوة غيبية باطنية. وهذا يعني اختفاء عنصري التأليه والخشوع مما يخرجها من نطاق الظاهرة الدينية التي نحن بصددها.

رابعاً: المدارس النفسية في تفسير نشأة الظاهرة الدينية

يناصر هذه المدرسة مجموعة من الفلاسفة والمفكرين مثل «هنري برجسون» H. Bergson و «رينيه ديكارت» R. Decartes و «أوجست ساباتيه» A. Sabatier ويجمع بينهم القول أن الإنسان مفطور على التوجه للإله فهناك حاجة للتدين عند الإنسان، وهو ليس به حاجة لأن يعمل فكره ونظره في الطبيعة أو أن يلجأ إلى الخوض في عالم الأرواح وأسرارها، ذلك لأن تجارب الأفراد النفسية- في

ظروفه اليومية العادية- كافية لجعله يدرك القوة العليا المسيطرة ويتوجه لها بالعبادة. وسوف نعرض فيما يلي نماذج من آراء بعض المفكرين في هذا الصدد.

أ - **نظرية «أوجست ساباتيه»** A. Sabatier

يذهب «ساباتيه» في دراسة له بعنوان «مقال عن فلسفة الدين» Essay on the Philosophy of Religion إلى أن نشأة العقيدة الإلهية عند الإنسان ترتبط بشعوره بالتناقض بين القوتين اللتين تتألف منهما أبسط مظاهر الحياة النفسية وهما الحساسية والإرادة. ويشير «ساباتيه» إلى أن حياتنا النفسية تقوم في جوهرها على حركتين متعاكستين- الأولى تتجه من الخارج إلى الداخل (من المحيط إلى المركز) والأخرى من الداخل إلى الخارج (من المركز إلى المحيط)[١٠] وتمثل الحركة الأولى تأثير الأشياء- العالم الخارجي على النفس (الإحساس) وهذه الحالة تمثل إنفعال النفس وقابليتها. أما الحالة الثانية تمثل إستجابة النفس للتأثيرات الخارجية من خلال توسط الارادة، وهذه الحالة تمثل فعالية النفس وإيجابيتها. ولا تستطيع النفس ممارسة إرادتها كاملة بسبب مقاومة البيئة الخارجية وضغوطها المستمرة. هذه الصراعات المتوالية بين النفس والعالم الخارجي هي السبب الأول- في نظره- لكل أنواع الآلام، لكنها تمثل في نفس الوقت مصدر الشعور والوعي حيث تدرك النفس حقيقة الأمر وحقيقة عجزها، وحقيقة إزدواجيتها إلى قسمين- نفس مثالية متطلعة، ونفس مكبوتة واقعية ويشير «ساباتية» إلى أمثلة للتناقضات التي تعيشها النفس فالرغبة في العلم تنتهي إلى الاعتراف بالجهل، والرغبة في الاستمتاع تنتهي بالتقزز، والاسراف في الحرص على السعادة يذهب براحة الطمأنينة والرضا. . . ويتساءل الفيلسوف المذكور: أين المهرب؟ وهو يؤكد أن الخلاص لا يمكن أن يتحقق في زيادة علمنا بالكون وتقدم العلوم الطبيعية لأن تقدم هذه العلوم يعقد المسألة ويزيد من شعورنا بالحتمية والضرورة وهو بهذا يشعرنا بالمزيد من القيود التي تكبل حريتنا، ويشعرنا بالتناقض الحقيقي بين العلم والعمل، وبين التفكير والحرية، وبين قوانين الطبيعية وقوانين الأخلاق الأمر الذي ينتهي بنا إلى اليأس من هذه الحياة.

هذه التناقضات أو الشعور بالتناقضات والأزمة التي يعيشها الإنسان في

داخله- في نظر «ساباتية» هي الأمر الذي يفسر لنا نشأة الشعور الديني أو ظهور الدين كظاهرة اجتماعية ونفسية، ذلك لأن التدين يقدم لنا حلاً نظرياً وعملياً في نفس الوقت، فهو إذ يفتح لنا باباً جديداً من المعرفة (معرفة نظرية) يعود بنا عملياً إلى المبدأ الأبدي الأزلي الذي اقتبسنا منه وجودنا- الأمر الذي يمنحنا شعوراً بالثقة والإيمان بمبدإ الحياة وهدفها ونهايتها. ويشير الفيلسوف المذكور إلى أن منزلة هذه الثقة من عالم النفس كمنزلة غريزة البقاء من عالم الطبيعة المادية، غير أنها تحتل منزلة أرقى وأسمى وأعلى، ذلك لأن غريزة البقاء- في عالم المادة تسير بقوة قاهرة عمياء (كما في الحيوانات)، أما في عالم النفس فإنها تهتدي بنور الشعور والإرادة المفكرة من جهة كما تستند إلى حقائق واقعية وترتكز على شعور ملازم لكل فطرة إنسانية وهو الشعور بالتبعية المطلقة لقوة قاهرة- يطلق عليها المفكر قانون الوجود العام. ولعل هذه التبعية جلية واضحة في كل شيء- وجودنا- قدراتنا- امكانياتنا- مصيرنا. . . هذه كلها أمور ليس لنا فيها خيار، فرضتها علينا قوة عظمى لا توجد داخل أنفسنا ويجب البحث عنها خارج حدودنا- في الوجود العام. وليس التدين- في نظر «ساباتية» إلا الاعتراف بهذه التبعية في تسليم وخضوع. هذا الشعور بالتبعية هو الأساس التجريبي للعقيدة الإلهية، ذلك لأنه يمثل شعورنا بحضور السر الإلهي فينا، وهو المصدر العميق الذي تفيض منه الفكرة الإلهية بقوة لا تقاوم. وهذا الخضوع والتبعية- التي يتحدث عنها «ساباتيه» ليست تبعية للكون المادي (كما يذهب إلى هذا أنصار المادية الميكانيكية- فيورباخ- أو المادية الجدلية -ماركس- وغيرهما من الملحدين) ولكنها تبعية للروح العالمية التي تدبره ذلك لأن القوة العاقلة في الإنسان لا تخضع إلا لسلطان قوة عاقلة تسيطر عليها وعلى العالم والأكوان على السواء. وهذا يعني أن الحياة النفسية والعقلية عند الانسان التي تعاني أول الأمر من صراع بين الشعور الذاتي والتجربة الخارجية تكتمل بحد ثالث جامع يستغرف الحدين معاً وهو الشعور بالخضوع المشترك لسلطان[١١] قوة أعلى قادرة خالقة مدبرة.

نظرية هنري برجسون H. Bergson

يذهب الدكتور محمد عبد الله دراز إلى أن هذه النظرية تلتقي مع سابقتها

في القول بأن العقيدة الإلهية تقوم على أساس عوامل نفسية تثيرها حياة الإنسان اليومية، غير انه إذا كانت نظرية «وأجست ساباتيه» تركز- من بين جوانب هذه الحياة- على ذلك الجانب الذي يتعلق بقوانين الحياة الثابتة والتي تقاوم إرادة الإنسان الأمر الذي يدفعه إلى الخضوع والاستسلام للقوة الخالقة التي فرضت هذه القوانين وأحكمت وثاقها فإن نظرية برجسون- في كتابه الشهير «منبعا الأخلاق والدين» The Two Sources of Morals and Religion- يركز على جانبين آخرين وهما.

أ - الجانب الذي يرتبط بالقوانين الأدبية والاجتماعية التي يفرضها المجتمع بما يتضمنه من نظم وتقاليد وقيم وأعراف وعادات جمعية..

ب - الجانب الذي يتعلق بالأحداث المستقبلة التي لا يمكن التنبؤ بها بشكل قاطع لاتساع مجال الاحتمالات.

ويقدم لنا «برجسون» تفسيراً عن كيفية إرتباط الشعور الديني بالواجبات الاجتماعية، بأن الحياة الاجتماعية داخل المجتمع تقتضي من الإنسان تنازلاً عن الكثير من رغباته وتطلعاته الانانية- عن طيب خاطر- من أجل العيش معاً في تماسك وتكامل. ولما كان تنازل الإنسان وتضحياته في سبيل المجموع مسألة تقابل بالمقاومة من جانب الإنسان كان لا بد من وجود قوة أخرى تحفظ التوازن وتحقق الإتساق بين رغبات الغرد ومتطلبات الحياة الجمعية. هذه القوة تستمد من الفطرة الإنسانية التي تتطلع إلى التدين، والتي تصور للإنسان المحظورات الإجتماعية بصورة مخيفة من الخطر إنتهاكها والتعدي عليها، وما زالت تبالغ في هذا التصوير حتى تخيل الإنسان أن هناك قوى معنوية تحمي هذه المقدسات الاجتماعية وتحاسب الخارجين عليها المنتهكين لها حساباً عسيراً وهذا هو[١٢] معنى الإله.* ويذهب «برجسون» أن هذا التصور هو من عمل مخيلة الإنسان

---

* تقترب هذه الفكرة بشكل واضح مع التفسير السوسيولوجي للظاهرة الدينية الذي قال به «إميل دوركيم» وهو أن مصدر الشعور الديني بما يتضمنه من الاعتقاد في وجود إله والخشوع والخوف منه يرجع إلى المحرمات والنظم التي يفرضها المجتمع، وان الدين شيء اجتماعي وهي نظرية وثنية زائفة ومرفوضة سوف نتعرض لها ولنقدها في فقرة قادمة.

القادرة على تشخيص المعنويات وتجسيم المجردات، ولكن هذه المخيلة تختلف عن مخيلة الفنانين والمصورين وأصحاب الأساطير- لأن هذه الأخيرة هي ضرب من الترف الذي يمكن الإستغناء عنه، بخلاف الصورة الإلهية التي تخلقها الحاجات الاجتماعية وهي وإذا كانت تمثل وهماً إلا أنه ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية Social Imperative ومن أجل هذه الضرورة وجدت الملكة الرمزية عند الإنسان. هذا التفسير لنشأة الدين لا ينطبق في نظر «برجسون» على نشأة العقيدة الإلهية عند العامة الذين يعيشون داخل الجماعات المغلقة- قبيلة- شعب- أمة ويتأثرون بشكل كبير بما تفرضه الحياة الاجتماعية من قواعد وضوابط ونظم. أما بالنسبة للمتفوقين عقلياً والنابهين فلا يستمدون الشعور بالتدين من ضرورات الحياة الاجتماعية أو من هذه المقاييس النفعية، إنما يستمدونها مما يطلق عليه «برجسون» نبع الحياة الصافي وهؤلاء لا تسيرهم الروح الجمعية ولكنهم هم الذين يؤثرون في الجماعة وهم لا يتقيدون بالجماعات المغلقة ولكن جماعتهم هي الإنسانية كلها وقانونهم المحبة الخالصة دون انتظار عائد نفعي. *

هذا عن جانب الضرورة الاجتماعية، أما بالنسبة لجانب الأحداث المستقبلية فإن جهد الإنسان وعمله لا يضمن له النجاح لأن المستقبل غيب لا يمكن التنبؤ به ولولا الأمل في الإنسان- الذي يدفعه للعمل ويصور له امكانية النجاح لما أقدم الإنسان على العمل والجهد- الصياد الذي يتوقع الفوز بالصيد والزوج الذي يتوقع قدوم الابن والمريض الذي يتوقع الشفاء.. هذا الأمل يصور للإنسان وجود إرادة خفية يركن إليها القلب ويعتمد عليها وهي إرادة الإله المستعان.

ويتضح زيف نظرية «برجسون» في أنها أحالت فكرة الألوهية- في

---

* من الواضح أن هذا القول فلسفة زائفة فلا يوجد سوى دين واحد مصدره الله سبحانه كقوة خالقة مبدعة، وهو سبحانه الذي أوجد الفطرة السليمة داخل النفس الانسانية من أجل هدايتها- أما القول بوجود دين نابع عن مخيلة العامة وقريحة العباقرة فهو قول زائف في نظر الإسلام خاصة وان برجسون ذهب إلى ان فكرة الله في نظر العامة فكرة وهمية نفعية اجتماعية وهذه هي الوثنية في أدق صورها.

مظهريها- الاجتماعي والمستقبلي- عند العامة إلى فكرة رمزية زائفة، وأن فطرة الإنسان التي تتجه به نحو الله لم توجد إلا لتحقيق انضباط الإنسان والتزامه بقوانين المجتمع. وهذا قول زائف ذلك لأن الألوهية- حتى لدى العامة- تعني وجود إله حقيقي قادر خالق- وفطرة الإنسان السليمة نزعة أوجدها الخالق سبحانه لتصل الإنسان بالخالق وتتلقى الهداية عنه حتى تستقيم حياته في الحياة الدنيا- وليس الأمر كما ذهب «برجسون» للانصياع لضوابط ونظم وقواعد المجتمع- أياً كان.

أما قضية الأحداث المستقبلة فقد صرفها برجسون في اتجاه غريب. فالحق أن المستقبل غيب ولا يملك الإنسان أمامه إلا الاقرار بالخالق أو القوة الغيبية كقوة عاقلة موجهة مريدة فاعلة (قوة حقيقية وليست خيالية كما زعم برجسون) هذه القوة تدير العالم وفق إرادتها السابقة ووفق خطة مرسومة لا بطريقة عشوائية.

مناقشة النظريات النفسية:

استند بعض الفلاسفة إلى الحالات النفسية للإنسان من أجل إثبات وجود الله، منهم من وفق حيث انتقل من فطرة الإنسان وظروفه إلى إدراك الخالق البارىء المصور كقوة فعلية مريدة وعاقلة (مثل ساباتية) ومنهم من أحال فكرة الإله إلى مطلب من مطالب الحياة الجمعية أو لدفع الإنسان للجهد والعمل دون أن يكون له وجود واقعي (مثل فكرة برجسون عن إيمان العوام) الأمر الذي أوقعهم في الانحراف وكل موبقات الفكر الوثني الهابط والمتردي.

خامساً: المدرسة السوسيولوجية المتطرفة Sociologism.

تمثل المدرسة السوسيولوجية، وعلى رأسها «إميل دوركيم»E.Durkdheim تطرفاً مرفوضاً في النزعة السوسيولوجية Sociologism التي ترفض كافة التفسيرات الغيبية والنفسية والبيولوجية والجغرافية وترجع كل الظواهر بما فيها الظاهرة الدينية إلى الحياة الاجتماعية داخل المجتمع. وقد حاول «دوركيم» في أحد كتبه الأساسية وهو الأشكال الأولية للحياة الدينية».

Elementary Forms of Religious Life تقديم تفسير اجتماعي لنشأة الدين

كظاهرة اجتماعية،* من خلال رد الشعور الديني إلى الإرتباط والولاء للمجتمع وقد أشار دوركيم في بداية هذا الكتاب إلى أن الدين شيء اجتماعي Social Thing- Chose Social وحاول اثبات هذه القضية من خلال دراسته لظاهرة الطوطمية Totemism عند بعض القبائل الإسترالية التي تمثل- في نظره أكثر الأشكال بدائية.

ويشير «دوركيم» في الدراسة المذكورة- خلاف ما أشار هو نفسه في دراسته القيمة عن «قواعد المنهج في علم الاجتماع» إلى أن الدراسة الدقيقة لحالة أو ظاهرة واحدة يمكن أن توصلنا إلى قانون عام. وقد حاول إثبات عمومية ظاهرة الطوطمية في مختلف الديانات البدائية والمتحضرة. ويبرهن على صحة هذا القول بمثال من علوم البيولوجيا حيث يذهب إلى انه إذا ما استطاع عالم إكتشاف سر الحياة وأصلها من دراسة واحدة، فإنه يصير قانوناً يمكن تطبيقه على كافة مظاهر الحياة. وعلى هذا فإن الوقوف على نشأة الظاهرة الدينية لدى أشد المجتمعات بدائية يمكننا من التوصل إلى قانون عام بصدد نشأة النظام الديني.

وقد اعترض دوركيم على كل أنواع التفسير الغيبي أو الميتافيزيقي للدين، والتي ترد فكرة الألوهية والنفس والروح والخلود إلى عوامل غيبية تتجاوز نطاق المجتمع الإنساني. فالقداسة في جوهرها- في نظر دوركيم- هي في جوهرها تبجيل الجليل، كما أن فكرة الله هي في جوهرها موضوع محبة بالرغبة والجذب، وقد أرجع فكرة الألوهية والقداسة إلى ضوابط المجتمع.

فالدين- عند هذا المفكر- يقوم بوظيفة حفظ المقدسات الإجتماعية ولا يضع دوركيم فاصلاً بين فكرة الألوهية Divinity وبين المجتمع، فالألوهية في نظره ليست إلا المجتمع مشخصاً وهي التعبير الدقيق عن الروح الجمعي. والمجتمع هو السلطة الأخلاقية العليا التي تفرض علينا سائر القواعد والملزمات Imperatives. ويقول «دوركيم» «لم أجد في كل أبحاثي ودراساتي قاعدة خلقية

---

* الدين ليس ظاهرة اجتماعية بالمعنى الضيق، ذلك لأن كل شيء يسبح بحمد الله سبحانه وهذا يعني ان التدين ظاهرة عامة اجتماعية وكونية لأنها تنبثق عن الخالق سبحانه وهو الحقيقة الكبرى في هذا الوجود فليست العبادة قاصرة على الإنسان يقول تعالى ﴿ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته﴾ الآية. [الرعد - ١٣].

واحدة ليست نتاجاً لعوامل اجتماعية خاصة، كما أن كل الأنساق الأخلاقية التي نشاهدها في دنيا الثقافات والمجتمعات لها وظائفها الاجتماعية في التنظيم الإجتماعي. فالتنظيم الاجتماعي هو مصدر المثل العليا الأخلاقية. وبنفس هذه الطريقة حاول رد القيم إلى الواقع المجتمعي. فالقيم ليست تصورات عقلية قبلية Apriori، ولكنها محصلة العقل الجمعي Group Mind وتأليف من الأفكار والمبادىء الجمعية.

ويؤكد «دوركيم» أن الدين حقيقة إجتماعية، ويدلل على ذلك بأن الدين لا يصدر إلا عن الجمعي ولا يتحقق إلا داخل المجتمع الذي يستمد منه كليته وضرورته. لذلك كان الشعور الديني في ذاته شعوراً جمعياً على اعتبار أن الشعور الديني يصدر عن المجتمع (العقل أو الضمير الجمعي) وليس عن الشعور الفردي.

والمجتمع الذي يعتمده «دوركيم» لدراسة أية ظاهرة معقدة كالظاهرة الدينية أن تدرس في بداية نشأتها- في صفائها وقبل أن تخالطها عناصر غريبة عنها وذلك بدراستها في أشد القبائل بدائية ولا يوجد فيها أسر مستقلة متميزة بمميزات خاصة وإنما تقوم على أساس نظام القبائل والفصائل والعشائر. وفي هذه المجتمعات تعد العشائر هي النواة الصغرى في تلك المجتمعات حيث تطلق لقب واحد أو مشترك على جميع الأفراد. ويشتق هذا اللقب غالباً من عالم الحيوان أو النبات أو الجماد. ويسود إعتقاد داخل هذه العشائر أن هناك صلة بين رمز أو لقب العشيرة وبين أفرادها حيث يعتقدون ان الحيوان أو النبات أو الجماد (رمز العشيرة أو إلهها -الطوطم) هو جد العشيرة الأكبر وانهم انحدروا من هذا الرمز وأن دماء الطوطم يسري في دمائهم. ويذهب «ليفي بريل» وهو أحد أعضاء المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع إلى أن العقلية البدائية Primitive Mentality تتسم بأنها سابقة على المنطق Prelogical*. وعلى هذا يعتقد البدائي أن هناك

■ كلمة طوطم مأخوذة من لغة بعض قبائل الهنود الحمر بأمريكا الشمالية ولم يتفق بعد على تحديد مدلوله بدقة فهو يفسر أحياناً على انه إله العشيرة وأحياناً على أنه لقب أو علامة أو شعار العشيرة... الخ.. وكان الكاتب الهندي «لانج» Lang هو أول من استخدم كلمة «طوطم».

* أثبتت القياسات النفسية والاجتماعية الحديثة خطأ هذه الفكرة وفسادها وإنحيازها إلى الإنسان الأوروبي.

تطابقاً Identification بينه وبين الطوطم الإله الذي انحدروا منه فالعشيرة التي تتخذ من الببغاء شعاراً يعتقد ابناؤ ها انهم آدميون وببغاوات في نفس الوقت. ويعتقد أبناء الكثير من العشائر ان هذا الرمز هو أصلها أو هو الحارس والحامي لها، ولهذا فإنها تعظمه وترسم صورته على مساكنها وأسلحتها وأعلامها ويرسمه أبناء العشيرة كوشم على أجسامهم كأنه هوية تثبت انتماء الأفراد إلى عشائرهم.

ويترتب على العقيدة الطوطمية إعتقاد أبناء العشيرة أنهم أقارب حيث أنهم- حسب اعتقادهم يسري في دمائهم دم الطوطم. هذه القرابة ليست حقيقية ولكنها قرابة متوهمة Fictitious Kinship . ويترتب على هذا تحريم الزواج الداخلي Indogamy الأمر الذي يستوجب الزواج الخارجي Exogamy حيث يجب على كل شاب أن يبحث عن زوجته داخل عشائر طوطمية أخرى*. ويترتب على العقيدة الطوطمية تقديس طوطم العشيرة الأمر الذي يحرم لمسه- إذا كان جماداً إلا في مناسبات دينية محددة بهدف الحصول على البركة وقضاء حاجات المجتمع أو التكفير عن خطيئة أو رفع كارثة أو تجاوز مصيبة حصلت للمجتمع. أما إذا كان الطوطم حيواناً حرم صيده وأكله إلا في مواسم معينة ومن خلال طقوس محددة وإذا كان نباتاً يحرم قطفه وأكله إلا في مثل هذه المناسبات.

وأول ما عرفت ظاهرة الطوطمية عرفت عند الهنود الحمر في أمريكا وأول من استخدم هذا المصطلح «لانج» وهو مصطلح سائد لدى بعض قبائل أمريكا الشمالية ولما كانت هذه القبائل الهندية الأصل- في أمريكا الشمالية- في نظر أنصار المدرسة الطوطمية تمثل أقدم وأبسط القبائل الإنسانية، استنتج أنصار تلك المدرسة أن هذه الظاهرة- الطوطمية- تمثل ديناً هو أقدم الديانات التي اعتنقها الإنسان. وبعد فترة اكتشف باحث آخر وهو «جريه» Grey أن هذه الديانة سائدة بين سكان أستراليا الأصليين، الأمر الذي حدا بالمشتغلين بعلوم الاجتماع والإنسان إلى محاولة إطلاق تعميمات Generalization بصدد ظاهرة

---

* قام «جيمس فريزر» J. Frozer بوضع موسوعة عن الصلة بين النظام الطوطمي والزواج الخارجي أشار فيها إلى وجود أنواع مختلفة من الطواطم، منها طوطم الجنس حيث يكون للنساء طوطم خاص مختلف عن طوطم الرجال.

الطوطمية حيث ذهبوا إلى أن الطوطمية مرحلة دينية عامة مرت بها كل الشعوب في مراحلها التاريخية المبكرة. وحاول بعض الباحثين مثل «ماك لينان» Mac Lennan إيجاد صلة بين الطوطمية وبين مجموعة كبيرة من العقائد والعبادات التي تقوم على أساس تقديس الحيوان والنبات. ثم حاولت طائفة من العلماء تطبيق المذهب الطوطمي على الشعوب السامية- وفي مقدمتهم «روبرتسون سمث» Robertson Smith حيث حاول إثبات ان قدماء العرب واليهود كانوا يعبدون طوطماً، واستدلوا على ذلك بوجود أسماء قبائل عربية مستمدة من المملكة الحيوانية والنباتية أو من بعض مظاهر الطبيعة أو الجمادات- وان كان هذا الاستلال خاطئاً.

ويمكن القول أن نظام الطوطم أو اللقب الأسري نظام عرفته كثير من الشعوب القديمة- المصرية والأثيوبية والعربية واليونانية والرومانية والغالية... كما توجد آثار منه متضمنة في الأساطير الشعبية المتداولة في أوروبا (مثال هذا أن سكان مدينة «برن» Berne في سويسرا تعظم الفيلة وتشير «برن» في الألمانية إلى معنى الفيل.

ويعتقد «اميل دوركيم» رائد المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع إلى أن أكثر القبائل الحالية تمثيلاً لطفولة الجنس البشري- أي أكثرها بدائية وانعزالاً- هي قبائل السكان الأصليين في استراليا الوسطى، وهي أحسن موقع لدراسة أصل النظام الديني.

وخلص «دوركيم» من تحليلاته- التي أجراها إستناداً إلى فرض وهمي وهو أن هذه القبائل تمثل طفولة البشرية، واعتماداً على دراسة ميدانية قام بها غيره- أن الدين والتأليه والعبادة كلها متغيرات ترجع إلى طبيعة الواقع الاجتماعي بنظمه وضروراته وأحكامه. فالقبائل الطوطمية عندما تعظم ألقابها تعظم في نفس الوقت مسميات تلك الألقاب. ولما كان البدائيون يوحدون بين الطوطم- الحيوان أو النبات أو الجماد- وبين جدهم الأكبر ويعتبرون أن دماءه تسري في دمائهم- والصلة إذن بين هذه المتغيرات الثلاثة- الطوطم والجد الأعلى والعشيرة صلة تطابق أو تجانس أو توحد Identification وعلى هذا فإن التعظيم أو

التقديس شملها جميعاً وهذا يعني أن العشيرة عندما تعظم الطوطم* تعظم نفسها وتعظم جدها المؤسس. وإذا كانت الشعائر أو الطقوس- رسم الطوطم على الأسلحة واليد . . .- تدور حول الطوطم (صورته أو تجسيمه) فهو ليس إلا رمزاً للعشيرة نفسها.

ولا يصل هذا التعظيم- تعظيم الطوطم- في هذه العشائر لدرجة العبادة بالمفهوم الديني الصحيح حيث ينشغل أعضاء العشيرة أغلب الوقت سعياً وراء الحصول على الرزق وفي هذه الأحوال لا يفكرون في الطوطم ولا يتقدمون له بالقرابين ولا يمارسون طقوساً له. ولا يظهر الولاء للطوطم إلا في بعض المظاهر مثل تجنب بعض المحظورات (مثل لمس الطوطم أو صيده أو أكله . .) ويأخذ التدين مظهره الحقيقي- حسب تصور أنصار المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع- أثناء مواسم معينة تقام خلالها احتفالات تتسم بالصخب والمرح يقومون فيها بحركات متشنجه عنيفة ويطلقون صيحات عالية على إيقاع طبول والحان باستخدام أجهزة موسيقية محلية وذلك حول رمز العشيرة الذي يحمله

* من أمثلة القبائل التي تؤمن بالطوطم «قبائل الإيروكوا» Iroquois التي يتخذ أبناءها من السلحفاة طوطماً لهم ويسود الإعتقاد بينهم أن أجداد القبيلة كانوا سلاحف، ويفسرون ذلك من خلال اسطورة تذهب إلى أنه كانت هناك مجموعة من السلاحف تعيش في بحيرة، ثم جفت هذه البحيرة واحتاجت السلاحف إلى الخروج من البحيرة بحثاً عن الغذاء وأخذت تتنقل طلباً للغذاء، ثم رأت أن تتخفف من غطائها الثقيل تحقيقاً للخفة وحرية الحركة، ثم تتابعت عدة تغيرات جسمية عليها حتى وصلت إلى الصورة الإنسانية وصارت السلحفاة إنساناً وهذه السلحفاة المتحولة هي الجد الأول للعشيرة. وهناك عشائر لا تتصور أصل الجد حيواناً أو نباتاً وإنما تشير إلى أن جد العشيرة اضطر فترة ما للعيش وسط نوع من الحيوانات (التي يمثل الطوطم واحداً منها) الأمر الذي أدى إلى إكتسابه نفس خصائصها. وبعض العشائر تتصوران الحيوان- الطوطم- ساعد جد العشيرة في محنته . . . الخ. ويسود لدى قبائل «الإيروكوا» التي قام كل من «مورجان» Morgan و «هيل» بدراستها ظاهرة الطوطم الفردي، حيث يحتفظ كل فرد لنفسه بطوطم سراً وهو لا يعلن عنه إلاإذارغب الفرد في الانضمام إلى عشيرة غير عشيرته- هذا إلى جانب الطواطم الجماعية (طواطم العشائر) كالسلحفاة والدب والذئب. وتوجد ظاهرة الطوطمية لدى قبيلة «الديري» بأستراليا حيث تتخذ الكثير من عشائرها طواطم من المملكة الحيوانية وبعضها من المملكة النباتية والبعض من مظاهر الطبيعة كالمطر والتربة الحمراء التي تشتهر بها المنطقة. وتنقسم القبيلة إلى وحدتين رئيسيتين يعرفان باسم «كارارو Kararu و «ماتيراى» Matieri ويحدد نظام الزواج الإغترابي نظم الزواج وطبقات المحارم بين الوحدتين ويسود- في نظام القرابة- نظام نسبة الأطفال إلى الأم Matriarchal[١٣]. وفي إفريقيا توجد ظاهرة الطوطمية لدى قبائل البانتو Banto و «بتشواند» Bechwand .

علم معين، هذه الحركات وتلك الصرخات تؤدي بهم إلى فقدان الوعي وتخطي المحرمات وخاصة (الجنسية) التي تعد في نظرهم أشد المحرمات- ويفسر بعض الأنثروبولوجيين هذه النفلة الفجائية من احترام المقدسات إلى انتهاكها بأن البدائيين يعتقدون أن أرواح الأجداد (روح الطوطم) يحل داخلهم.

وقد كشفت الدراسات في بعض العشائر الأسترالية والأمريكية عن طواطم فردية حيث يكون لكل فرد طوطمه- إلى جانب الطوطم المشترك للعشيرة. وتكون العلاقة بين الفرد وطوطمه شبيهة بالعلاقة بين العشيرة والطوطم العام لها. فالطوطم الفردي يطلق على الشخص إلى جانب طوطم العشيرة. ويعد الطوطم الفردي ذا طابع خاص يميز الفرد عن بقية أفراد العشيرة. ويعتقد البدائيون أن لكل فرد نصيباً من خصائص طوطمه. فالشخص الذي يتخذ من الأسد طوطماً له يعتقد أنه يتسم بالقوة والشجاعة والاقدام . . .

وقد ظهرت عدة تفسيرات للظاهرة الطوطمية، مثال هذا «جيمس فريزر» J. Frazer الذي يفسر- في دراسة له بعنوان الغصن الذهبي- The Golden Bow- الطوطمية الفردية بأنها العبادة التي يتجه بها الفرد نحو حاميه وحارسه. وإذا كان أعضاء العشيرة يعتقدون أنهم انحدروا عرقياً وسلالياً من طوطم العشيرة، فان الفرد لا يعتقد أنه انحدر من طوطمه الفردي لكن يعتقد أنه صديق وحارس وحامٍ له.

وهناك عدة فروق بين طوطم العشيرة والطوطم الفردي، ذلك أن طوطم العشيرة مفروض على الفرد منذ ولادته دون اختياره، بعكس الحال بالنسبة للطوطم الفردي الذي يختاره الفرد بنفسه ومن خلال تجاربه الدينية وعادة ما يتم الاختيار خلال مرحلة المراهقة وبعد البلوغ وأثناء تلك الفترة التي يقضيها الفرد في عزلة عن المجتمع من أجل اجتياز طقوس التكريس Initiation Ceremonies التي تتسم بالعنف (رقص وصيام وأحياناً اختبار قوي مع الوحوش) من أجل إعداده ليمارس حياته كشاب- خلال هذه المرحلة من المعاناة والألم يختار الشاب طوطمه الفردي الذي يتخذ منه حامياً وصديقاً(١٤).

مناقشة المدرسة السوسولوجية في تفسير نشأة الدين

تعرضت النظرية الطوطمية للعديد من أوجه النقد أوجز أهمها فيما يلي:

أولاً: إدعى «دوركيم» أن الطوطمية أقدم ديانات البشرية وهي ليست إلا تأليه أبناء المجتمع لمجتمعهم، غير أن بعض الدراسين مثل «ويلكن» Wilken يرفضون إعتبار أن الطوطمية أقدم ديانة، حيث كشفت دراسة الباحث المذكور أن العقائد الطوطمية في جاوه وسومطرة نشأت عن عبارة أرواح الأسلاف ـ وهم هناك يؤمنون بفكرة تناسخ الأرواح ويذهبون إلى أن أرواح أسلافهم حلت في التماسيح وهم لهذا يقدسونها. وفي قبيلة «البانثوس» في إفريقيا وفي «ميلانيزيا» في جنوب شرق آسيا ـ يذكر كبار السن من رجال الدين ـ قبل وفاتهم ـ أن أرواحهم سوف تتقمص حيواناً أو نباتاً معيناً وهذا هو ما يحيل هذا الحيوان أو ذاك النبات إلى كائن يقدسه أبناء العشائر. غير أن بعض الباحثين ـ مثل «وندت» Wundt يؤكدون أنه لا يمكن أن تكون فكرة تناسخ الأرواح فكرة قديمة قدم البشرية لأنها تستند إلى أساس فلسفي تطوري. وهو يفسر سبب توصل البدائيين إلى فكرة التناسخ ملاحظتهم تحلل جثة الميت ورؤية الدود يخرج من الجثة بعد وقت معين وهذا ما يفسر في نظره سيادة عبادة الزواحف عند بعض العشائر.

ثانياً: يذهب أنصار مدرسة «المانا» انه إذا كانت الطوطمية هي عبادة العشيرة لرمزها الذي يعتقد أنه يحوي ذلك المبدأ المقدس الذي تتوقف عليه حياتها ومصدر نشاط أبنائها، فهذا يعني أن الطوطمية هي في جوهرها عبادة لنوع من القوى العامة غير المشخصة وهي «المانا» التي يعتقد البدائي بوجودها في كل الموجودات دون أن تختلط بواحدٍ منها. وهذا يعني أن الطوطمية ليست إلا تعبيراً مادياً عن حقيقة هذا المبدأ العام.

ثالثاً: ذهب الأب شمدت Schmidt، من واقع دراساته الميدانية في وسط إفريقيا ودراساته لتاريخ الأديان أنه لا يمكن اعتبار أن الطوطمية أقدم دين أو أنها مصدر الديانات وكل ما يمكن قوله أن الطوطمية ليست إلا نظاماً إجتماعياً عرفته بعض القبائل البدائية.

رابعاً: اقتصرت تحليلات «دوركيم» على قبائل وسط أستراليا ولم يجر دراسة مقارنة لظاهرة الطوطمية بين مختلف القبائل التي توجد فيها هذه الظاهرة. وقد كشفت دراسة «فرانز بواس» F. Boas لظاهرة الطوطمية بين الهنود الحمر إلى أن طوطم العشيرة يرجع أولاً إلى طوطم الفرد، الذي يعتقد كل فرد فيه على أنه روح يحميه ويحفظه ويدافع عنه.

خامساً: يؤكد «الأب شمت» أن دوركيم أخطأ عندما اعتبر أن قبائل استراليا الوسطى هي أقدم القبائل الاسترالية وأكثرها بدائية فقد اتضح أنها تمثل قبائل متطورة، وأن قبائل استراليا الجنوبيـة الشرقية أكثر منها بدائية وعزلة وقدماً في القارة، هذه القبائل الأخيرة لا تعرف الطوطمية وإنما يسودها الاعتقاد بالإله الأعلى الواحد (التوحيد) هذه العقيدة يتكرر ظهورها بين أكثر القبائل بدائية في العالم مثل أقزام إفريقيا الذين ما يزالون يعيشون على الجمع والإلتقاط ويستخدمون أدوات بالغة البدائية والتخلف.

سادساً: استند دوركيم في بناء نظريته على أقوال الرحالة والمبشرين وبعض الهواة وهي معلومات مشكوك فيها كما سبق أن أشرت. خاصة وأن آراء الباحثين كانت تتناقض عند دراسة نفس المجتمع. ومثال هذا أن «مان» Man قام بدراسة جزر «الأندمان» وكتب عنها سنة **١٨٨٢**، ثم قام «راد كلف براون» R. Brown الانثروبولوجي البريطاني باعادة دراسة نفس الجزر- عاش فيها على مدى عامين- وأخرج كتابه بعنوان «سكان جزر الأندمان» سنة **١٩٢٢** فكان معظم معلوماته تفنيداً لمعلومات كتاب «مان».

سابعاً: يذهب «دوركيم» إلى أن نظام القبائل والعشائر أقدم من نظام الأسرة وهو ما يعوزه الدليل، وعلى عكس هذا القول فالكثير من الشواهد الأثرية الباقية من عهد القبائل الآرية والسامية تشير إلى ظهور واستقرار النظام الأسري بينها وكان للأب سلطات واسعة على أسرته. وتشير كتابات أرسطو وهوميروس عن المجتمعات البدائية في عصرهما انهما كانا يعرفان نظام الأسرة. ومن الناحية الدينية تشير نصوص القرآن الكريم إلى أن بداية البشرية اقترنت بأسرة.

ثامناً: يشير التصوير الذي قدمه دوركيم لقبائل استراليا الوسطى إلى درجة من التطور والتعقد لا يمكن معه القول أنها تمثل طفولة البشرية ويتجلى ذلك في نظمها المدنية والاقتصادية وما يسودها من قواعد وضوابط للزواج والنسب والملكية وتنظيم مواسم الصيد. ولعل هذا هو ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن النظام الطوطمي ليس في جوهره نظاماً دينياً (مثل لانج Lang وفريزر Frazer) ولكنه نظام مدني قضائي واقتصادي وأن فكرة الدين ظهرت لدى هذه القبائل بعيداً عن نظام اللقب الأسري المعروف، وهذا النظام الأخير ليس إلا شعاراً قومياً يعرفهم أنسابهم وينمي فيهم شعور الوطنية واحترام قوانين الجماعة، فهم لا يعبدون تلك الرسوم ولا مدلولاتها، ولكنهم يعبدون كائناً روحياً. ويربط «فريزر» في دراسته المشهورة «الغصن الذهبي» بين الطوطمية والإيمان بوجود أرواح أو روح يمكن إنتزاعها من الشخص كي توضع في مكان أمين خافٍ عن أعين الناس حتى يحال بين أي شخص يريد إيقاع الأذى بها وفي هذا حماية لصاحب الروح. ولعل ما يؤيد هذا التفسير الذي طرحه «فريزر» أن أبناء بعض قبائل استراليا الوسطى ينقشون طوطم المولود الجديد على «الشورنجا»- قطعة خشب ذات شكل معين- تخبأ في مكان أمين يمنح الاقتراب منها يحميها شيخ العشيرة. ويقدم فريزر تفسيراً لهذه الظاهرة أنهم- أبناء العشائر- يعتقدون أن روح الطفل تتجسد هذا الشكل الخشبي «الشورنجا» وعلى هذا فالاحتفاظ بالشورنجا وحمايتها حماية للطفل ذاته.

تاسعاً: ومما يلفت النظر في أبحاث «دوركيم» أنه أشار في دراسته بعنوان «الصور الأولية للحياة الدينية» إلى ظهور عبادة الإله الواحد الخالق البارىء الذي خلق كل شيء ويديره ويحاسب الإنسان بعد موته (عقيدة التوحيد الكامل لله) وهو يعترض على «تايلور» Tylor في قوله أنها دخلت إلى هذه القبائل بعد التبشير المسيحي، حيث يؤكد «دوركيم» أنها وجدت داخل هذه القبائل قبل وصول الإنسان الأوروبي إليها. وعلى الرغم من إعتراف دوركيم بهذه الحقيقة إلا أنه يتغاضى عنها عندما يحاول تأصيل نشأة العقيدة الدينية ويلجأ إلى الاحتفالات الماجنة التي يقيمها البدائيون والتي يستبيحون فيها المحرمات على

أساس أنها يمكن أن تكشف لنا عن منشأ العقيدة الدينية[١٥]، علماً بأن هذه الاحتفالات لا تقام إلا نادراً. وقد أهمل دوركيم كل المعتقدات والعبادات والاخلاقيات السائدة لدى البدائيين وتمسك بهذه الاحتفالات الماجنة كي يثبت سيادة الروح الجمعية والمحاكـاة وأثر الجماعة وسيطرتها على الفرد مما يثبت (زيفاً) أن الدين الأول كان عبادة الناس لمجتمعهم وليس للإله الواحد القهار. وهذا يعني أن «دوركيم» جعل من الشاذ والاستثنائي والنادر أساس الظاهرة الدينية وقد أساء الاختيار حيث جعل من المواقف الاباحية اللادينية التي تستحل فيها المحرمات Tabou أساساً لحقيقة الدين.

عاشر: لا يمكن الزعم مع «دوركيم» أن الدين في كل مظاهره ظاهرة اجتماعية Social Phinomenon خالصة، وهذا ما تنبه إليه أحد أعضاء المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع «هنري هيوبرت» H. Hubert فإذا كان الدين من مظهره الخارجي السلوكي يعد ظاهرة إجتماعية لأنه يحمل طابع الإلزام الجمعي فإن الدين في جوهره الحقيقي ـ المعتقدات والعلاقة مع الإله والتصورات الدينية ـ ظاهرة فردية ذاتية خالصة. وعلى هذا فمن غير المقبول القول مع دوركيم أن الشعور الديني عند الفرد ليس إلا انطباعاً سلبياً آلياً لصورة الجماعة في وعيه محاطة بهالة من التقديس لما لها من فضل على الفرد، وأنه لهذا السبب تختلف فكرة الإله وحدود سلطانه عند الجماعات بإختلاف رقعة المجتمع ضيقاً وإتساعاً حيث تتسع حدود سلطات الإله مع إندماج العشائر في فصائل، ثم اندماج الفصائل في قبائل ثم بتكوين القبائل للشعوب الأمر الذي يؤدي إلى ظهور إله للشعب كله[١٦]. هذا هو التصور الزائف لنمو الشعور الديني عند «دوركيم» وإذا كان ذلك كذلك فمن أين أتى للبدائيين فكرة الإله الأكبر القادر الخالق فاطر السماوات والأرض وعلى غرار أي جماعة طبعت هذه الصورة؟.

حادي عشر: لا يمكن انكار أثر البيئة الاجتماعية على تشكيل عقائد الأفراد وهذا ما يشير إليه القرآن الكريم حيث ينعي على المقلدين تقليدهم الأعمى الذي لا يستند إلى فهم وأعمال عقل أو بصيرة قال تعالىٰ ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤ هم لا يعقلون

شيئاً ولا يهدتون﴾ [البقرة] ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ [الزخرف ٢٣] والقرآن الكريم يذم الاستعباد الفكري والقهر العقلي ويدعو إلى التدبر والتأمل وحرية الاعتقاد في إطار استخدام المنطق السليم الذي سوف يقود حتماً إلى التوحيد الذي يتفق مع الفطرة السليمة. فإذا لم يستخدم الإنسان عقله الذي استحق من أجله التكريم الإلهي هبط إلى مستوى الحيوانات وقطعان الماشية ﴿أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ [البقرة ١٧٠] ويدعو القرآن الكريم إلى التأمل الفردي المنطقي المتزن والتخلص من تأثير الجماعة فيما يطلق عليه علماء الاجتماع (العقل الجمعي) وذلك بتبادل الأفكار بين اثنين- إنسان ورفيقه، ثم يخلو الفرد لنفسه يراجع أفكاره ومعتقداته حتى يصل إلى الحق والهداية يقول تعالىٰ ﴿قل إنما أعظكم بواحدة: أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا﴾ [سبأ ٤٦].

سادساً: مدرسة التوحيد البدائي

يعترض العديد من الباحثين- مثل «لانج»Lang* و «شمدت» Schmidt على أن نشأة الدين ارتبطت بالإيمان بالقوى الطبيعية أو الإيمان بأرواح الأسلاف وتقديسها. . ويؤكدون أن بداية الدين ارتبط بالإيمان بوجود إله قوي قادر خالق مسيطر، أي أن أول الأديان كانت ديانة توحيد الإله الأسمى. وإذا كان بعض الباحثين ينسبون فكرة التوحيد إلى غريزة توجد لدى الأجناس السامية- حيث ظهرت الأديان السماوية الثلاثة في منطقة الساميين ■، إلا أن ما يهمنا هنا أن أنصار مدرسة التوحيد البدائي استندوا إلى نفس الأساس المنهجي الذي استند إليه أنصار المدارس السابقة عند محاولة الوقوف على نشأة الظاهرة الدينية، ويتمثل هذا الأسلوب في الرجوع إلى القبائل البدائية التي تمثل طفولة البشرية.

* أهم دراسات لانج «نشأة الدين» The Making of Religion.

■القول بأن عقيدة التوحيد غريزة ظهرت عند الساميين قول خاطىء زعمه بعض المستشرقين الحاقدين على الدين والحقيقة أنها غريزة عامة لدى البشر. وفكرة أو عقيدة التوحيد تستند عند البشر على أساسين هما الفطرة والوحي الإلهي الهادي للبشر عن طريق الرسل والكتب وما أودعه الله في الإنسان من قدرة على التفكير والتدبر والتمييز وهذا ما سنوضحه عند عرض آراء المدرسة القادمة- مدرسة الفطرة والوحي الإلهي.

وقد سبق أن أشرنا إلى خطأ هذا الأسلوب لاستحالة وجود قبائل على حالة الفطرة تمثل بحق بداية الجنس البشري. ومثال هذا «لانج» الذي استند على دراسات ميدانية قام بها بعض المشتغلين بالأنثروبولوجيا الإجتماعية مثل «هويت» Howitt الذي قام بدراسة لقبائل استراليا الجنوبية الشرقية، و «مان» Man الذي قام بدراسة بعض قبائل أفريقيا- كالبوشمان Bushman والزولو Zulo. ولما كانت هذه القبائل تمثل درجة عالية من البدائية والانعزالية خرج «لانج» من مقارنة الديانات السائدة فيها إلى القول أن أول ديانة ظهرت بين الناس كانت هي ديانة التوحيد لأن هذه القبائل تعتقد في وجود إله واحد قادر خالق ومسيطر.

وبالاضافة إلى هذا السند من الدراسات الحقلية، حاول «لانج» تأييد هذا الاستنتاج بالرجوع إلى تفسيرات منطقية مثل مبدأ العلية Causality فمن طبيعة العقل البشري محاولة إرجاع الظواهر الملاحظة إلى أسباب والبحث عن هذه الأسباب. وهذا الميل الطبيعي لا بد وأن يكون قد قاد الإنسان إلى التسليم بوجود إله خالق للطبيعة وللإنسان طالما أن الإنسان لم يخلق نفسه ولم يخلق الطبيعة. ولما كان هذا الإله له هذه الصفة- صفة الخلق- فهو لا بد وأن يكون كائناً قوياً مختلفاً عن كل الكائنات التي يعرفها الإنسان.

وإذا ما انتقلنا إلى «شمدت» فقد تبنى فكرة أولوية وأسبقية ديانات التوحيد إستناداً إلى نفس الأساس المنهجي حيث قام بدراسة بعض القبائل الاسترالية الموغلة في البدائية. وحتى في المجتمعات البدائية التي سلمت بوجود آلهة متعددة، تذهب إلى أن فوق هذه الآلهة إله أقوى وأسمى (كما كان الحال في اليونان القديمة مثلاً). ويؤكد «شمدت» أن القول بإله واحد سابق على القول بآلهة متعددة (حتى مع الاعتقاد في وجود إله أقوى فوقها) وهو يفسر ذلك أن مرحلة الايمان بآلهة متعددة مرحلة تالية للتوحيد المطلق ولم تظهر إلا بسبب الفساد الاجتماعي والانحراف الفكري والعقدي غير ان التوحيد البدائي- كما عرضه لناشمدت- توحيدقاصرلأنه ذهب إلى أن العديد من القبائل البدائية التي تعرف التوحيد لم تدرك فكرة الخلق- مثل القبائل البدائية في أفريقيا-. كذلك فإن

صورة «الله» في نظر البدائيين الموحدين ليست كاملة، فبعض القبائل تصور الإله بصورة الإنسان، وبعضها يصورونه في شكل غير حسي كفكرة وقوة تدرك آثارها والله عند البدائيين- كما ذهب شمدت- هو مصدر تحديد القواعد الأخلاقية والقواعد الأسرية وهو الذي يمد الانسانية بالقدرة على الحياة. وتقوم فكرة التوحيد البدائي عند الباحث المذكور على الايمان بسيادة القدرة الإلهية في كل مكان وكل زمان فهو يجمع بين الوحدة المكانية والوحدة الزمانية.

مناقشة أنصار مدرسة التوحيد البدائي:

على الرغم من صدق الاستنتاج الذي انتهى إليه «لانج» و«شمدت» من أن أول دين ظهر كان هو التوحيد، إلا أننا نختلف معهم في الأسلوب المنهجي الذي استخدموه وهو البحث عن المجتمعات القبلية البدائية المعاصرة والممثلة لبداية الجنس البشري، ذلك لأنه لا يمكن العثور على مثل هذه المجتمعات لأن تاريخ المجتمعات هو تاريخ الهجرات وتفاعل الثقافات والتأثر والتأثير بالبيئة الطبيعية والاجتماعية . . . وهذا الأسلوب المنهجي هو الذي استخدمه أنصار كل المدارس المعارضة- الطبيعية والاحيائية وما قبل المادة الحية . . . . الخ.

والواقع أن استحالة تحقيق فرض التوحيد من خلال الدراسة الحقلية أو التاريخية يجعل أمامنا سبيلاً واحداً للقطع في هذا الصدد هو الرجوع للنصوص القرآنية الكريمة التي تتسم بالصدق المطلق، تلك النصوص تؤيد هذا القول بأن دين التوحيد هو أقدم الأديان.

والأمر الثاني الذي يؤخذ على أنصار مدرسة التوحيد البدائي أنهم عرضوا تصور البدائيين للتوحيد وللإله بصورة تختلف عن الصورة الإسلامية الصحيحة ومعنى هذا أن بداية الانسانية- حسب زعمهم- إقترنت بهذا الشكل غير الاسلامي وهذا خطأ لأن الله تاب على آدم عليه السلام وهداه وألهمه الدين الصحيح- وهو الإسلام- وقد كان آدم عليه السلام أول إنسان وأول الصالحين المتلقين الهداية عن الله سبحانه وقد كان آدم أول الأنبياء.

ثالثاً: إن القول بغريزة التوحيد عند الساميين قول مغرض يستهدف من

ورائه بعض المستشرقين- القائلين به- هدم الأديان السماوية والقول أن مصدرها هذه الغريزة وليس الوحي السماوي، وان هذه الديانات- وخاصة الإسلام- ديانات محلية وليست موجهة للناس كافة. ويزعم بعض المستشرقين أن المسلمين عاجزون عن الابداع الفلسفي وحاول كل منهم تعليل المسألة تعليلاً خاصاً، ومن أهم من تصدى لبحث تلك المسألة الفيلسوف الفرنسي «إرنست رينان E. Renan حين ذهب إلى أن العقلية السامية تعاني قصوراً معيناً (سواء كانت عقلية إسلامية أو يهودية. . ويرجع هذا القصور إلى إستعداد فطري طبيعي لانتاج أمر واحد في دائرة واحدة. هذا الشيء المنتج- في رأي رينان- هو التوحيد والعقلية السامية- في نظره- لم تستطع أن تنتج غير هذه الفكرة وحدها، وأن هذه الفكرة لم تنشأ لدى هذه العقلية تبعاً لتفكير طويل أو استدلال منظم وانتقال عقلي من حالة لأخرى، وإنما انبعثت فيها نتيجة لعوامل واستعدادات فيصميم الجنس نفسه. هذه الاستعدادات العرقية Ethnic Propensity هي التي أدت إلى ظهور غريزة التوحيد. وقد دعته هذه الغريزة إلى أن يؤسس ديناً يتصور في قمته سيداً واحداً ينسب إليه أعظم القدرات، أو أن يجعله خالقاً للسماوات والأرض(١٧). ويدعى «رينان» أن هذه الغريزة تجلت في باطن هذا الجنس تجلياً فطرياً أي إنقدحت في أعماقه على صورة إلهام فكري ساحق طاغ، وهو يشبه هذا الإلهام بالإلهام الذي أوجد الكلام في البشرية كلها. ويدعى «رينان» أن هناك تشابهاً بين الدين واللغة، ذلك التشابه يتجلى في أن كليهما ليسا وضعيين بل نشآ لدى الإنسان نشأة غريزية باطنية. وتعود هذه الغريزة- لدى العقلية السامية- إلى طابع عدم التعقيد والتشابك الفكري والإحساس المطلق العام بالوحدة، وهذا هو ما جعل العقلية السامية- في ادعاء «ريغان» يعجز عن الابتكار الفكري والفلسفي. يقول «رينان» «إن هذا الجنس السامي يظهر في كل مقوم من مقوماته غير كامل وذلك لبساطته» ويقول «إن أهم عمل للساميين هو أنهم تمكنوا من تبسيط الفكر والعقلية البشرية وتخلصوا من التعدد والتعقيد الذي كان يهيم فيه تفكير الآريين الديني» وهو لا يعتقدان هذه البساطة ميزة ولكنه قصور وعيب.

وقد اتهم «لابييه»Lapieh في كتابه «الحضارات التونسية»Tunisien

Civilizations العقلية السامية العربية الإسلامية أنها عقلية غير منتجة لأن «طابع النفس العربية أنها تتجه نحو الماضي»، أما العقلية السامية اليهودية فهي تتجه نحو المستقبل. ويتفق المستشرق «جوتيية» Gauthier. في دراسته «مقدمة لدراسة الفلسفة الإسلامية» مع السابقين في تصور العقلية السامية(١٨)، وهو يرجع ذلك إلى طبيعة البيئة الصحراوية الجافة التي يعيش فيها العرب.

والواقع أن هذه الاتهامات التي وجهها المستشرقون للعرب والمسلمين تنبثق من حقدهم على الإسلام ولا تستند إلى أي أساس علمي أو تاريخي سليم ففطرة التوحيد- عامة بين الناس ومن صنع الله سبحانه، ولا توجد اختلافات فيزيقية أو فسيولوجية أو عقلية بين العرب والأوروبيين، وديانات التوحيد مصدرها الفطرة والوحي الإلهي إلى أنبيائه لهداية البشر وإرشادهم إلى الطريق المستقيم. وقبول بعض المسلمين للفلسفة اليونانية لا يعني عدم قدرتهم على الإبداع، حيث انهم أبدعوا في مجالات مختلف العلوم والفنون في وقت غاصت فيه أوروبا في الجهل والظلمات، ويعترف «رينان» نفسه أن العرب أبدعوا في علم الكلام، واتهام «جوتيه» للعقلية العربية أنها عاجزة عن الترتيب والتحليل إتهام زائف فقد تجلت القدرة على الترتيب والتنسيق في كل ما أنتجه المسلمون من أعمال عقلية- فلسفة- فقه وأصوله- علوم عقلية... الخ.

يضاف إلى ما سبق أن العديد من علماء الأجناس اليوم يرفضون فكرة وجود جنس آري وآخر سامي، فالموجود لغات آرية وأخرى سامية ولا يوجد جنس ظل على نقائه العنصري وهذا التعميم ينطبق على أكثر الأديان انغلاقاً وهي اليهودية.

سابعاً: مدرسة الوحي

إذا كانت المدارس السابقة تشترك في القول بأن الإنسان توصل إلى الدين عن طريق عوامل بشرية- كالنظر والتأمل في الطبيعة أو الأحلام أو نتيجة للضرورات الاجتماعية اللاواعية Un Concious SocialImperatives أو نتيجة لغرائز معينة يتسم بها جنس معين... فإن أنصار هذه المدرسة- مدرسة الوحي-

يؤكدون أن رحمة الله بعباده ورعايته لهم تتمثل في نعمه المتعددة على الإنسان ومن بينها ما أودعه فيهم من ميل فطري للتدين وتوحيد الله وإرساله الرسل تلو الرسل لهداية الناس إلى الصراط المستقيم، فالناس لم يعرفوا ربهم بفعل العقل وحده ولكن بنور الوحي.

ويتضح هذا أن الله بعد أن اختبر عزم آدم عليه السلام في الجنة ولم يصمد غضب عليه، لكنه سبحانه تاب عليه وهداه وأنزله إلى الأرض مبيناً أن الإنسان في حاجة مستمرة إلى الاتصال بالسماء لتلقي الهداية عنها. قال تعالىٰ في سورة البقرة ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم * قلنا إهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون * والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» [البقرة ٣٩] فالله سبحانه هو الذي علم آدم «فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه» فالدين تعليم من الله سبحانه عن طريق الوحي.

مناقشة عامة لنظريات نشأة الدين

سوف لا نناقش بعض النظريات لوضوح فسادها مثل النظرية النفسية الرمزية التي ترجع الأديان وتصور الإله إلى حالات نفسية- باثولوجية أي مرضية أو سوية، ومثل نظرية تأليه المجتمع والتي تنكر وجود الإله كما تنكر الغيب وترجع فكرة القداسة والتبجيل والتأليه إلى واقع الجماعة وضوابطها وما تمارسه على الأعضاء من تأثيرات. هذه النظريات تنكر أصلاً وجود إله خالق وترجع الظاهرة الدينية برمتها إلى الظاهرة النفسية أو إلى الظواهر الاجتماعية وهذا انكار لوجود الله كحقيقة لها وجودها الخارجي الأمر الذي يحيل هذه النظريات ذاتها إلى ظواهر الحادية مرضية أو غير سوية لأنها قد أنكرت جوهر الوجود وأساسه الخالق البارىء القادر، وهو مما لا يمكن إنكاره لأن دلائل وجوده بادية داخل أنفسنا وفي الكون والآفاق، بل وفي الفطرة السليمة، فضلاً عن هداية الرسل والكتب التي أرسلها لنا الله سبحانه حتى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

وإذا كانت دلائل وجود الخالق ماثلة في كل شيء. في النفس- وفي الآفاق-

وفي العقل وفي الطبيعة ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت ٥٣]، فإن هناك فروقاً فردية واضحة بين الناس في أسباب الاقتناع وموجباته، ولهذا تنوعت الطرق والمسالك لليقين الإلهي والديني- هناك الفطرة وهناك العقل وهناك النفس وهناك الكون وهناك الرسل وهناك الكتب وهناك المعجزات. . . . قال تعالىٰ «وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾ [الذاريات ٢٠ ـ ٢٢] ويقول تعالىٰ ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾ [المائدة ٤٨] وقال سبحانه ﴿ولكل وجهة هو موليها﴾ [البقرة ١٤٨] و ﴿ولكل قوم هاد﴾ [الرعد ٧] وهذه الفروق الفردية Individual Differences بين الناس هي التي تفسر تنوع أساليب ووسائل الدعوة إلى الله- في القرآن الكريم، فهناك الدعوة عن طريق إعمال النظر في كتاب الله المشهود وهو الكون والآفاق قال تعالىٰ ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾ [آل عمران ١٩٠] وقال تعالىٰ ﴿ألم ترَ أن الله يزجي سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من بردٍ فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سنابرقه يذهب بالأبصار، يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار، والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيء قدير﴾ [النور ٤٣ ـ ٤٥] ويقول تعالىٰ ﴿أفلم ينظرو إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج﴾ [ق ٧] ويقول سبحانه ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء؟ أفلا تسمعون؟ قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون؟﴾ [القصص ٧٢] وينبه القرآن الكريم في العديد من آياته إلى قضية الاختلاف بين المتشابهات ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾ [الروم ٢٢] وقال سبحانه ﴿ألم ترَ أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ومن الناس والدواب والانعام

مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾ [فاطر ٢٨] ويقدم القرآن الكريم أدلة دامغة على وجود الله تتمثل في عملية الخلق والحياة والانشاء من العدم يقول تعالىٰ ﴿أفرأيتم ما تمنون؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون؟ . . . . أفرأيتم ما تحرثون؟ أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾ [الواقعة ٥٩] هذا عن الدعوة القرآنية الكريمة إلى الله من خلال مظاهر الطبيعة العادية ـ والتي تقابل نظرية «ماكس ميلر» في القول بإمكان نشأة الدين من خلال النظر في مظاهر الطبيعة المعادية. أما بالنسبة لآراء «جيفونز» Jevons الذي يذهب إلى أن نشأة الأديان قد ارتبطت بملاحظة ومعايشة البدائيين لمظاهر الطبيعة العنيفة كالصواعق والرعد والبراكين. . . وهذه الفكرة ـ فكرة إمكان إدراك الله سبحانه وعظمته عن طريق هذه المظاهر ـ جاءت في القرآن الكريم يقول تعالىٰ ﴿ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته، ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال﴾ [الرعد ١٣] وقال تعالىٰ ﴿هو الذي يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينشىء السحاب الثقال﴾ [الرعد ١٢]. ولا يكتفي القرآن الكريم بالظواهر العادية والعنيفة في الطبيعة، لكنه ينبهنا إلى الأحداث والمصائب المحتملة ليستدل منها على رحمة الله بعباده قال تعالىٰ ﴿قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غوراً فمن يأتيكم بماءٍ معين﴾ [الملك ٣٠] وقال تعالىٰ ﴿أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتاً وهم نائمون؟ أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون﴾ [الاعراف ٩٨].

أما عن نظرية الأرواح. فإن القرآن الكريم يشير إليها فالأرواح من أمر الله سبحانه ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ ويقول تعالىٰ ﴿وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار﴾ [الأنعام ٦٠]. ويقر القرآن الكريم بوجود أرواح تنتمي إلى عالم غير عالم الإنسان مسخرة بأمر الله سبحانه.

قال تعالىٰ ﴿قل أوحي إلى أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً، يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحداً﴾ [الجن ١ ـ ٢].

ويشير القرآن الكريم ـ في مواضع متعددة ـ إلى الأساس النفسي للإيمان عندما يشعر الإنسان بالعجز وبقوة الخالق سبحانه ﴿أم للإنسان ما تمنى﴾ [

النجم ٢٤] ويؤكد القرآن الكريم أن الهداية بيد الله وحده ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [القصص ٥٦].

وإذا ما انتقلنا إلى أثر المجتمع والتربية وعمليات التنشئة الاجتماعية في الصياغة العقدية للإنسان، يعترف بها القرآن الكريم في مجال نقد المقلدين لآبائهم تقليداً أعمى دون تحكيم العقل ﴿بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ [البقرة ١٧٠] و ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ [الزخرف ٢٣] ويأخذ القرآن الكريم على هؤلاء الناس هذا الانقياد الأعمى لمسلك الآباء دون فهم أو وعي أو تمحيص ﴿أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ [البقرة ١٧٠] ويدعو القرآن إلى إعمال العقل واستماع الأقوال وتمحيصها واتباع أحسنها يقول تعالىٰ ﴿فبشر عبادِ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه [الزمر ١٨] وإذا كان القرآن الكريم يضع بر الوالدين والإحسان إليهم بعد عبادة الله مباشرة، إلا أنه يؤكد عدم اتباعهما في حالة الأمر بمعصية الله مع ضرورة مصاحبتهما في الدنيا معروفاً. ويكون تحرر الإنسان من الضغوط الاجتماعية والتصورات الجماعية السائدة، عن طريق إعمال الفكر بهدوء والتفكير الفردي المنطقي السليم. وأخيراً فإن القرآن الكريم يؤكد أن إرسال الرسل والأنبياء هو من باب هداية الناس وإقامة الحجة عليهم ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء ١٥] فإذا كان الله سبحانه أودع في الإنسان فطرة سليمة تؤهله للاهتداء إلى الله وتوحيده ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلىٰ شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ [الأعراف ١٧٢] ثم وهبهم نعمة العقل والجوارح ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ [الإسراء ٣٦] وأرسل له الرسل مبشرين ومنذرين وأرسل لهم الكتب وأيد الرسل بالمعجزات المادية والمعنوية. بعد هذا كله لا يكون للناس على الله حجة بدعوى اتباع ملة الآباء أو الأجداد أو الضغوط الاجتماعية أو الصياغة الثقافية... الخ.

مراجع الفصل

1 — Joachim Wach: The Sociology of Religion Chicago Press 1944 PP. 54- 100.

٢) إيفانز بريتشارد: الانثروبولوجيا الاجتماعية- الترجمة العربية للدكتور أحمد أبو زيد- دار المعارف- مصر.

3-- Ralph Piddington: An introduction to Social Anthropology- Edinburg 1960 PP. 30- 50.

وارجع أيضاً إلى كتابي بعنوان دراسات في علم الاجتماع- الجبلاوي ١٩٧٦ القسم الثاني.

4 — Thomas F.oDea: Op. Cit P. 1-2

5 — George Simel: A Contribution to the Sociology of Religion. Trans by— W.W. Elwang- American Journal of Sociology- May 1955 Part II 60- 2- 14.

٦) المصدر السابق، وأحرر الخشاب- المصدر السابق، ومحمد عبد الله دراز- المصدر السابق كذلك.

٧) أحمد أبو زيد- تايلور- نوابغ الفكر الغربي- مصدر سابق.

٨) الخشاب- مصدر سابق ص ١١٦.

٩) المصدر السابق ص ١١٧.

١٠) دراز: المصدر السابق ص ١٣٦.

١١) المصدر السابق ص ١٣٨- ١٣٩.

١٢) ارجع إلى المصدر السابق ص ١٤٠ وارجع أيضاً إلى د. فؤاد زكريا.
برجسون- ضمن سلسلة نوابغ الفكر الغربي. وارجع أيضاً إلى مذكرة غير منشورة للدكتور نجيب بلدي.

١٣) د. نبيل السمالوطي المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع: دراسة في علم الاجتماع الإسلامي: دار الشروق ١٩٨٠ ص ١١٣- ١١٥ وارجع أيضاً إلى

E. Durkeim: Elementary Forms of Religious Life Trans by J. W. Swan .N.Y. Macmillan 1929 PP. 40- 60.

١٤) أحمد الخشاب- مصدر سابق ص ٢٥٤- ٢٥٩.

١٥) دراز- مصدر سابق ص ١٥٦- ١٥٧.

١٦) المصدر السابق ص ١٦١.

١٧) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤- ٧.

18 — Gaulhier : Introduction to the Study of Musulman Philosophy.

والكتاب مترجم إلى العربية- ترجمة دكتور / محمد يوسف موسى.

١٩) النشار: مصدر سابق ص ١٥٧.



الفصل الثالث

أهمّ الاتجاهات السّوسيُولوجيّة المعَاصِرَة
في مجال دراسة الظواهر الدينيّة

١ـ تطور الدراسات السوسيولوجية للدين.

٢ـ أهم الاتجاهات السوسيولوجية المتصارعة في فهم النظام الديني.

٣ـ التيار المادي الإلحادي- أصوله ومضامينه.

٤ـ نقد النظرية الماركسية والتيار المادي في تفسير الدين.

٥ـ التيار القيمي والديني في علم الاجتماع- مع مناقشته.

٦ـ الدين والتحليل الوظيفي في علم الاجتماع.

٧ـ التطورية والانتشارية في دراسة الظواهر الدينية.

٨ـ الدين والبيئة الاجتماعية.

٩ـ الدين والتدرج الإجتماعي والطبقي.

١٠ـ تعقيب وتقييم.

١١ـ مراجع الفصل الثالث.



تطور الدراسات السوسيولوجية للدين

تعد دراسة الدين في نطاق علم الاجتماع مجالاً متنامياً حيث يهتم الكثير من علماء الاجتماع بدراسة الظواهر والنظام الديني انطلاقاً- كما يشير «لويس شنيدر L. Schneider- من منطلقات ودوافع عديدة. ودراسة الدين- مثلها مثل أية دراسة أخرى في نطاق علم الاجتماع- تتصل بالعديد من مجالات المعرفة التي تتجاوز نطاق علم الاجتماع، ومن العبث بالنسبة لعالم الاجتماع الذي يتخصص في دراسة الدين أن يتجاهل إسهامات علماء الأديان وعلماء الإنسان والتاريخ والنفس والآثار.. والكثير مما يعد هامشياً في مجال اهتمام عالم اجتماع الدين اليوم قد يصبح أمراً محورياً في نطاق استقصاءاته غداً، ولهذا يجب ألا يهمل أمراً من الأمور التي يمكن أن تفيده في نطاق دراسة الظواهر الدينية. ولعل هذا التشابك والتساند بين الظواهر الدينية وغيرها هو الذي يصعب تحديد نطاق الدراسة في مجال علم الاجتماع الديني بسهولة(١).

ويشير «شنيدر» إلى أنه قد يحاول أحد الباحثين تقديم علم الاجتماع الديني من خلال تقديم أهم الدراسات المقدمة في هذا الميدان، أو تقديم أهم موضوعات الدراسة التي تشغل الفكر السوسيولوجي الغربي- مثل علاقة الاختلاف في بعض المتغيرات مثل السن والجنس والتعليم والمشاركة في دور العبادة، والعلاقة بين الانتماء الديني وعملية التصويت الانتخابي، والعلاقة بين الدين وأنماط الخصوبة*.. وغير ذلك من العلاقات الاحصائية والموضوعات

* Sex and age differences in Church Participation, the relation of religious affiliation to voting, Religion and Fertility Patterns..

ذات الاهتمام بين المشتغلين بعلم الاجتماع في دول الغرب. وإذا كانت الفكرة الدينية احتلت أهمية كبرى لدى المفكرين منذ القدم- لأنه لا توجد عاطفة أعمق في نفس الإنسان من العاطفة الدينية- فإن الدراسة السوسيولوجية للدين أو دراسة الظاهرة الدينية لدى مجتمعات الإنسان دراسة علمية تتطلب استخدام المنهج العلمي الذي يحقق لنا الوصف والتفسير والتحليل. وهذا هو ما حاوله بعض المشتغلين بعلم الاجتماع خلال القرن التاسع عشر والعشرين، حيث حاولوا دراسة الظواهر الاجتماعية الدينية دراسة وصفية تحليلية، غير أن بعضهم حاول تفسير الظواهر الدينية من خلال الرجوع إلى تاريخها والتعرف على أصولها ومراحل تطورها داخل المجتمعات من أجل الوقوف على القوانين التي تحكمها، بينما حاول البعض الآخر دراسة الظواهر الدينية دراسة وظيفية من خلال ربطها ببقية النظم والظواهر السائدة داخل نفس المجتمع من أجل الكشف عن علاقات الفعل ورد الفعل أو التأثير والتأثر.

ويمكن القول أن المتابع لمسيرة الدراسات الاجتماعية الغربية يدرك أن دراسة المعتقدات والطقوس والشعائر الدينية وفكرة التقديس والألوهية كانت هي الأساس الأول الذي بنى عليه صرح الدراسات الاجتماعية. فقد اعتمد الرواد الأوائل للدراسات الاجتماعية- في العالم الغربي- على التراث الثقافي الذي احتوته الأساطير والكتب المقدسة التي زخرت بمعلومات حول مجتمعات بائدة، مثال هذا أن الكثير من العلماء- مثل «فروبين» Frobien استند إلى العهد القديم Old Testament لدراسة المجتمع العبري القديم، كذلك استند إليه «جون سبنسر» J. Spencer لدراسة قوانين ونظم وعادات وطقوس اليهود. وبعد إكتشاف الامريكتين قام الرحالة والمبشرون بنشر كتب حول ظروف الحياة الاجتماعية داخل مجتمعاتها الأمر الذي تلقفه كتاب آخرون من أجل عقد مقارنات بين ظروف الحياة في الدنيا الجديدة وبين نماذج الحياة الاجتماعية التي صورتها الكتب المقدسة. ومن أشهر الدراسات في هذا المجال دراسات «مونتاني» Montaigne و «مونتسكيو» Montesquieu و «روسو» J. J. Rousseau.
وقد استفاد المهتمون بالدراسات الدينية من المبشرين والرحالة وكبار المؤرخين

مثل «هيرودوت» Herodotus الذي كانت له إسهاماته في دراسة وتحليل ومقارنة النظم الدينية في المجتمعات القديمة التاريخية[٢].

وقد كان لكتابات الرحالة والمبشرين دور هام في إيجاد حلقة وصل بين الدراسات التاريخية والاثنوجرافية والدينية بالدراسات الاجتماعية المقارنة. وقد قدم الرحالة العرب والمسلمون اسهامات لها شأنها في هذا المجال مثال هذا ما قام به الرحالة العربي «ابن فضلان» من وصف للديانات الوثنية التي سادت بين شعوب أوروبا القديمة، و «ابن بطوطة» الذي قدم لنا معلومات على قدر كبير من الأهمية حول الديانات والطقوس والعادات التي ظهرت داخل الشعوب التي كانت تعيش من المغرب إلى الصين.

وقد انتهز بعض الرحالة والمبشرين فترات الحروب الدينية- مثل الحروب الصليبية- من أجل القيام بدراسات أثنوجرافية دينية- مثل دراسات الرحالة «جيمس بروس» J. Bruce وكابتن كوك Cook والأب لافيتو Lafitau[٣]. وقد قدم الكتاب الموسوعيون وأنصار المدرسة الكزموجرافية اسهامات كبرى من حيث وصف مختلف الظواهر الدينية- المعتقدات والشعائر والطقوس- في مختلف بقاع العالم مثل موسوعة «بيكار» B. Picart ودائرة معارف الأب «لامبير» Lambert[٤]. فقد مهدت هذه الموسوعات كما يشير المرحوم الدكتور أحمد الخشاب إلى إقامة علم الاجتماع الوصفي لما اشتملت عليه من مقارنات وتحليلات للطقوس والعادات. وقد ساهمت الدراسات الدينية التي أجريت داخل مناطق اقليمية محددة- سواءاً كانت على المستوى الحقلي المباشر أو تلك التي استندت إلى كتابات الرحالة والمبشرين وعالجت المادة الاثنوجرافية التي قدموها معالجة منهجية منظمة إلى حد ما، كل هذه الدراسات ساهمت في تطور المعالجات السوسيولوجية والانثروبولوجية للنظام الديني والظواهر- العمليات والمعتقدات- الدينية. ولعل في مقدمة هذه الدراسات بحوث «وليم أليس» W. Ellis و «جراى» Grey عن الميثولوجيا ودراسات «كوك» Cook و «جيلين» و «سبنسر» Gillen and Spencer وإسترهلو Strehlo حول النظم الدينية- خاصة النظم الطوطمية الوثنية- بين سكان إستراليا الأصليين، ودراسات الاسقف «كالواى»

Bishop Callawy و «ليفنجستون» Livingstone والأب شمدت W. Schmidt ولترنو Letourneau و «راتراى» Rattray و «رسكو» Rosco و «جينو» Junod و «ديل» Dale وغيرهم حول النظم الدينية داخل المجتمعات الافريقية(٤). وقد أفادت هذه الدراسات وغيرها الرعيل الأول من علماء الاجتماع الذين حاولوا دراسة الظواهر والنظم الدينية والتوصل ـ من خلال دراسة المادة الاثنوجرافية إلى قوانين اجتماعية عامة لتطور الحضارة الإنسانية وتطور النظم الاجتماعية*. وقد مزج بعض الباحثين الدراسات الاجتماعية بالمتغيرات النفسية، وعالجوا بعض الظواهر الدينية إستناداً إلى علم النفس الاستبطاني كما حدث لدى ماريت Marett ومالينوفسكي Malinowski في انجلترا، ولوى Lowi ورادين Radin في أمريكا ـ وقد تناول هؤلاء العلماء وغيرهم ظواهر الدين والسحر والتابو ومظاهر التقديس على أساس المشاعر والحالات الانفعالية كالخوف والرهبة والجشع والحب والكره والدهشة والإعجاب والإحساس بقوى خارقة غيبية تستحق التقديس.

وعلى الرغم من عدم إمكان دراسة الظواهر الدينية في ضوء المتغيرات

---

* ظهرت عدة محاولات في القرن الماضي وبداية القرن الحالي من أجل صياغة مراحل تطور المجتمعات والنظم تصنف الآن ضمن فلسفات التاريخ. وقد وجه إليها العديد من الانتقادات على أساس أنها تفتقد إلى العلمية والموضوعية خاصة وأن بعض الباحثين اعتمد على ما يسمى بالتاريخ الظني من أجل معرفة المراحل الأولى للنظم ـ كالدين والأسرة والقانون ـ مثل «فوستيل دي كولانج» C.F. du. Coulanges و «ماكلينان» Mc- Lennan و «تايلور» Tylor و «رو برتسون سمث» W.R. Smith وقد اعتمدوا على ما يطلق عليه «ماكلينان» الرموز Symbols وما يطلق عليه «تايلور» الرواسب Survivals والاستدلال منها على وجود نظم سابقة وعلى أشكال هذه النظم ـ كل ذلك استناداً إلى التخمين. ومع الاقرار بزيف الكثير من المعلومات التي توصلوا إليها، إلا أنهم ساهموا بشكل واضح في نمو الاتجاه الوظيفي حيث حاولوا الوقوف على علاقات التأثير المتبادل بين النظم المتزامنة Synchronic داخل نفس المجتمع وهذا هو لب الاتجاه الوظيفي. مثال هذا «ماكلينان» الذي ربط بين الديانات الطوطمية Totemism وبين الزواج الاغترابي Exogamy، فحيث توجد الطوطمية تسود عداوة الدم التي ينشأ عنها الالتزام الديني بأخذ الثأر، وحيث تنتشر ممارسة الأخذ بالثأر تشيع عادة وأد البنات . . . وهكذا يبرز التشابك والتساند بين مختلف الظواهر المكونة للمجتمع. وقد فعل «سمث» نفس الشيء حيث حاول تطبيق نظرية ماكلينان على القبائل العربية في الجاهلية فذهب إلى أنها مرت بمرحلة طوطمية وفسر بذلك انتشار عادات الثأر ووأد البنات والانتساب للأم وهذا ما كان سائداً داخل بعض قبائل الجاهلية قبل اعتناق الإسلام. وقد فعل سير «هنري مين» H. Maine نفس الشيء عندما أبرز علاقة القانون بالدين والأخلاق والآثار الاجتماعية المترتبة على هذه العلاقة في مختلف المراحل التاريخية.

النفسية فحسب، لأننا لا يمكننا التمييز في هذه الحالة بين التجربة الدينية والأوهام الحسية، إلا أن مثل هذه الدراسات أفادت كمرحلة تطورية في دراسة الأديان. وإذا كان الدين يتمثل في الإيمان والاعتقاد- وهذه متغيرات لا يمكن بحثها بشكل علمي لأنها تتجاوز قدرات البشر، فإن الدراسة السوسيولوجية للدين ليست في جوهرها دراسة فلسفية للمعتقدات ولكنها محاولة الوقوف عند وصف وتفسير وتحليل الظواهر الدينية في ضوء بقية مكونات البناء الاجتماعي.

أهم الاتجاهات السوسيولوجية المتصارعة في فهم النظام الديني

ما هو الموقع الذي يحتله النظام الديني داخل البناء الاجتماعي؟ وما هو العامل المحوري الذي له الأثر الأكبر في تشكيل النظم المشكلة لبناء المجتمع؟ وما هو العامل القائد الموجه لحركة التغير الاجتماعي والثقافي داخل الحياة الاجتماعية؟ ومع الاعتراف واقرار تساند النظم وظيفياً فإن هناك بعض النظم تحتل موقع المركز أو تمثل البناء الأساسي للمجتمع نظم مستقلة Independent institutions وهناك نظم تترتب على هذه النظم الأساسية نظم معتمد Dependent institutions ، فما هي النظم المستقلة وما هي تلك النظم المعتمدة؟

للإجابة على هذه التساؤلات وغيرها بالرجوع إلى التراث السوسيولوجي نجد أن هناك عدة آراء وتيارات متصارعة أهمها تياران متناقضان هما:-

أولاً: التيار المادي: الذي يمثله ماركس والماركسيون وهو تيار الحادي يصل في تطرفه إلى إنكار الأديان المنزلة وإنكار الغيب والقول بأن النظام المحوري الذي يمكن من خلاله تفسير المجتمع والحياة الاجتماعية في حالتيها- حالة الاستقرار أو- الاستاتيكا الاجتماعية Social Statics- وحالة التطور والتغير- أو الديناميكا الاجتماعية Social Dynamics، هو النظام الاقتصادي أما النظام الديني وبقية النظم الاخرى فإنها تمثل نظماً تابعة للنظام الاقتصادي ومع وضوح فساد هذا التصور إلا أنني سوف أعرضه كتيار مطروح على ساحة الفكر السوسيولوجي.

ثانياً: التيار الديني والقيمي: ويمثله طائفة كبيرة من علماء اجتماع

الغرب وعلى رأسهم العالم الألماني «ماكس فيبر» M. Weber وقد صدر هذا التيار أساساً- في العالم الغربي لمواجهة النظرية الماركسية الالحادية التي تمثل تهديداًكبيراً لبناء المجتمع الغربي ونظمه العقائدية والاقتصادية والسياسية. ويؤكد أنصار هذا التيار زيف النظرية الماركسية ذلك أن النظام الديني- وما يتضمنه من نظم عقدية وقيمية تعد هي الموجهات التي تحدد مسار التفكير والسلوك- هو النظام المحْوري الذي يشكل أساس البناء الاجتماعي أو البناء الأساسي Infra-Structure والذي يؤثر بشكل واضح على صياغة كل النظم الاجتماعية الأخرى بما في ذلك البناء الاقتصادي نفسه. ونستطيع القول أن هذا التيار ليس جديداً على الفكر الإنساني التاريخي، ذلك لأن جذوره وصياغته الصحيحة وجدت في الفكر الإسلامي استناداً إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة فالإسلام دين ينظم للإنسان عقيدته وعباداته كما ينظم مختلف جوانب حياته الدنيا- السياسية والاقتصادية والأسرية والتربوية والعقابية... استناداً إلى البناء العقدي، وهذا ما سوف نفصله فيما- يلي:

أولاً: التيار المادي الالحادي

يشترك أنصار التيار المادي الملحد في إنكار قضية الوحي والأديان السماوية وفي القول بأنه لا يوجد في العالم سوى المادة وإنكار الألوهية أو الارادة الإلهية الضابطة والمتحكمة والمسيرة. فالعالم مادة والعالم المادي موجود سواء شعرنا به أم لم نشعر، وليس الوعي أو الحس إلا ثمرتين للمادة في إحدى مراحلها التطورية. ويدعى أنصار التيار المادي الملحد أن العالم لا سر فيه يعجز العقل يوماً عن إدراكه فالعقل البشري قادر على إدراك كل أسرار الكون على مراحل بقدر طبيعة المرحلة التطورية التي وصلتها المادة ذاتها في إدراك ذاتها وإدراك مختلف جوانب الكون المادي*. وينقسم هذا التيار المادي الالحادي

* هذا التيار المادي الملحد واضح الفساد لأنه يتعارض مع الحقائق الأساسية للأديان السماوية جميعاً التي تشترك في الاقرار بوجود إله خالق مدبر ووجود الملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر خيره وشره وجاءت أول سورة في القرآن الكريم- بعد الفاتحة- مؤكدة على ضرورة الإيمان بالغيب: يقول تعالىٰ ﴿الٓمٓ(١) ذلك الكتٰب لا ريب فيه هدى للمتقين(٢) الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوٰة ومما رَزَقنٰهم ينفقون(٣) والذين يؤمنون بمآ أنزل إليك ومآ أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون(٤) أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم =

المتطرف إلى عدة تيارات فرعية مثل التيار المادي الآلي «المادية الميكانيكة» التي يمثلها «فيورباخ» والتيار المادي الجدلي والذي يمثله «ماركس» وسوف نقتصر على عرض أهم جوانب هذا التيار الأخير مرجئاً النقد الهادم له إلى ما بعد عرضه- أخذ ماركس فكرة المادية عن «فيورباخ» وأخذ فكرة الجدلية أو الديالكتيكية عن «هيجل» الفيلسوف المثالي الألماني(٥). وتؤكد الماركسية على أن العالم والكون ليس إلا مادة متحركة تخضع في تطورها لقوانين الحركة الجدلية التصاعدية والمحرك الرئيسي للتغير والتطور هو التناقض، ذلك التناقض الذي يفسر الحركة والنمو. وقد رفض ماركس مبادىء المنطق الأرسطي (الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع) وهي التي أطلق عليها قوانين الفكر بزعم أنها قوانين تفسر الثبات ولا تفسر الحركة والتطور وأوجد بدلاً منها قوانين الجدل التي أخذها عن هيجل وطبقها في عالم المادة وتقوم على أساس وجود التناقض التي تزداد بشكل كلي حتى تؤدي إلى تحولات كيفية فالتطور عبارة عن تغيرات عديدة صغيرة يؤدي تراكمها إلى تغير كيفي في جوهر المادة طفرة واحدة. هذه الحركة التطورية تأتي نتيجة للصراع بين المتناقضات- فالقضية (شيء مادي أو نظام أو موضوع. .) يخلق نقيضة (مع نموه) ثم ينشأ صراع بين القضية والنقيض يؤدي إلى حدوث أو ظهور شيء جديد بين المؤلف والنقيض ثم ما يلبث هذا المؤلف أن ينفي نفسه (بناء على قانون النفي) فيخلق نقيضه ثم يأتي المؤلف. . . وهكذا تسير الحركة الجدلية التصاعدية- وقد طبق ماركس المادية الجدلية Dialectical Materialism في مجال الحياة الاجتماعية والتطور الاجتماعي التاريخي الأمر الذي أدى إلى ظهور فكرته عن المادية التاريخية أو التفسير المادي للتاريخ(٦).

ويقوم التفسير الاقتصادي للتاريخ Materialistic Interpretation على أساس تقسيم المجتمع إلى بنائين- بناء تحتي أو أسفل أو اساس Infra-Structure وبناء فوقي Supra- Structure والبناء الأساسي عند الماركسيين هو البناء الاقتصادي وهو البناء المحوري الذي يشكل كل نظم البناء الفوقي بما فيه الدين

= المفلحون﴾ [البقرة ١ ـ ٥] ويرشدنا الدين الحنيف إلى أن هناك أشياء في الكون يعجز العقل البشري عن إدراكها كالروح قال تعالى ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾.

والنظم السياسية والاسرية. ويقصد بالنظام الاقتصادي علاقات الانتاج وقوى الانتاج. وتعني علاقات الانتاج Relations of Productions تلك العلاقات التي تقوم بين الناس أثناء العملية الانتاجية Production Process وتتضمن ملكية وسائل الانتاج (علاقات الملكية) ووضع القوى الاجتماعية المختلفة في عملية الانتاج، وأشكال توزيع الناتج الاجتماعي وأسلوب هذا التوزيع. أما قوى الانتاج Power of Production فيقصد بها مختلف القوى البشرية (القوى العاملة Lobour Force) الفنية والماهرة ونصف الماهرة وغير الماهرة إلى جانب القوى الآلية التكنولوجية المتضمنة في عملية الانتاج. ويعد مصطلح «أسلوب الانتاج Mode of Production هو المصطلح الذي يستخدمه ماركس للتعبير عن العملية المعقدة التي يتفاعل من خلالها الناس مع الطبيعة من ناحية ومع بعضهم بعضاً من ناحية اخرى. ويذهب ماركس أن هناك علاقة جدلية بين هذين النوعين من العلاقات، فعلاقة الناس مع الطبيعة تحدد طابع علاقاتهم الاجتماعية، كذلك فإن تفاعلاتهم الاجتماعية تحدد طابع علاقاتهم مع الطبيعة. ويزعم «ماركس» أن هذه الآراء لا تمثل قضايا دجماطيقية وإنما يمكن إخضاعها للبحث الامبيريقي، وذلك من خلال فحص العلاقة بين البناء الاجتماعي والسياسي من جهة وبين الانتاج والعمليات الانتاجية أو علاقات وقوى الانتاج من ناحية أخرى[٧].

وقد حاول ماركس أن يقدم أساسيات تصوره النظري في دراسة له بعنوان «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» وصار هذا التصور هو الأساس الذي بنى عليه أنصار الاتجاه الماركسي البناء النظري لعلم الاجتماع الماركسي المزعوم. ويشير «ماركس» في الكتاب المذكور إلى أن الناس يدخلون أثناء عملية الانتاج الاجتماعي في علاقات لها طابعها المحدد والمستقل عن إرادة الناس (سلب الناس إرادتهم وسيطرتهم على واقعهم الاجتماعي والسياسي) وتقابل هذه العلاقة الانتاجية مرحلة معينة من مراحل تطور القوى المادية للانتاج. ويشكل أسلوب الانتاج السائد البناء الأساسي Infra- Structure وهو- في زعم ماركس- الأساس الواقعي الذي يقوم عليه البناء الفوقي أو العلوي Supra- Structure

والذي يقصد به النظم الدينية والسياسية والعقابية والقانونية- وهذه النظم تقابل أشكالاً محددة من الوعي الاجتماعي.

فأسلوب الانتاج- طبقاً للتصور الماركسي المرفوض- هو الذي يحدد الطبيعة العامة لعمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والقانونية والدينية أو الروحية داخل المجتمع. فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي لكن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. ويحدث عند مرحلة معينة من التطور الاجتماعي- صراع بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج. فمع تطور قوى الانتاج وبقاء علاقات الانتاج كما هي، يختل التوازن بينهما بحيث تصبح علاقات الانتاج عقبة أمام تحقيق المزيد من النمو بالنسبة لقوى الانتاج. وهذا هو- كما يزعم ماركس- ما يحتم قيام الثورة الاجتماعية من أجل خلق شكل جديد من علاقات الانتاج يسمح بنمو قوى الانتاج ويحقق توازناً بين علاقات وقوى الانتاج ومع تغير البناء الاقتصادي (علاقات وقوى الانتاج- تتغير النظم الاجتماعية الأخرى المكونة للبناء الفوقي. وحاول ماركس أن يقدم- في هذا الصدد- ما أسماه بقوانين الحياة الاجتماعية وأهمها في زعمه:

أ - قانون التوافق الضروري بين علاقات الانتاج وطابع القوى الاجتماعية.

ب - قانون التوافق الضروري بين البناء العلوي والبناء الأساسي داخل المجتمع[٨].

وقد عكف «ماركس» على دراسة تاريخ المجتمع الأوروبي فوجد أن القرون الوسطى الأوروبية سادها التسلط الكنسي ودكتاتورية آباء الكنيسة وسادت نظم الاقطاع الكنسي والاقطاع العام ومحاكم التفتيش وظهرت خلال هذه الفترة نظريات دينية زائفة نسبت خطأً إلى المسيحية- مثل نظريات التفويض الإلهي المباشر والتفويض **الإلهي** غير المباشر وصدرت مفاهيم دينية مثل صكوك الغفران وقيام آباء الكنيسة بمنح الناس البركة... وقد استنتج ماركس من دراسة هذه الحالة الجزئية أن الدين أفيون الشعوب- يحاول من خلاله الحكام

تخدير الناس. وهنا عمم ماركس حيث لا يجب التعميم. وقد تصور «ماركس» أن تاريخ العالم ليس إلا تاريخ الصراع الطبقي بين الطبقة المالكة لوسائل الانتاج والطبقة الكادحة وادعى أن سبب هذا الصراع هو نظام الملكية[٩]، وأن نظم الدين (الولاء للإله) والنظام الاسري (الزواج وتكوين أسر) ونظام الملكية الفردية ليست نظماً أصيلة في الجنس البشري، وأنه قد مر على الإنسان مرحلة طبيعية لم يعرف الإنسان خلالها نظم الدين أو الأسرة أو الملكية الفردية... وبني على هاتين المسلمتين- غير المبرهن عليهما- أن الإنسانية مرت بمرحلة لم تعرف خلالها نظم الدين أو الأسرة الملكية الخاصة وأن الملكية الخاصة هي سبب الصراع الطبقي والاجتماعي- تصور التطور المجتمعات خلال مراحل ادعى حتميتها حتى تصل إلى مرحلة وهمية تصور إمكانية تحققها وهي مرحلة الشيوعية حيث تعود الإنسانية إلى حالتها الطبيعية- بدون أسرة وبدون دين وبدون ملكية خاصة وبدون دولة وبدون ضوابط لتغير الطبيعة النفسية للإنسان...

هذا هو موجز النظرية الماركسية المادية الملحدة في مجال الدين والبناء الاجتماعي، وهي نظرية تلغي أهمية الدين وتحوله إلى نظام تابع للنظام الإقتصادي، وتفسر الدينكمخدرللشعوب ولا ينبع عن نزعة فطرية أو حاجة أساسية في الإنسان. وننتقل الآن إلى مناقشة نقدية لهذه النظرية.

نقد النظرية الماركسية والتيار المادي في تفسير الدين

لم تتعرض نظرية في تاريخ الفكر لنقد حاد- من جميع الجوانب- مثلما تعرضت النظرية الماركسية- سواء في شكلها التقليدي أو ما يسمى بالماركسية المحدثة New Marxism وسوف نقتصر هنا على أهم جوانب النقد- خاصة فيما يتصل بتصور الدين وعلاقته بالبناء الاجتماعي.

أولاً: لقد أخطأ ماركس عندما تصور الدين كمعوق للتطور الاجتماعي ومخدر للشعوب، ووضع الدين في البناء الفوقي كمتغير تابع للنظام الاقتصادي الذي اعتبره المتغير المستقل. والماركسية لها موقف مسبق من الدين ومن قضية الألوهية حيث أنكرت الألوهية والوحي والروح والبعث والغيب الأمر الذي

يحيلها إلى تيار ملحد، ويذهب الماركسيون إلى أنه ليس هناك سوى هذه الحياة الدنيا نعيش ونحيا ولا يفنينا إلا الدهر، وهي لهذا نظرية الحادية مادية. وإذا كان ماركس قد ادعى العلمية والموضوعية فقد خالف أصول المنهج العلمي عندما أطلق حكماً جائراً عاماً على الدين إستناداً إلى دراسة تجربة أوروبا خلال العصور الوسطى حيث استخدم الدين المسيحي- في شكله المحرف (نظريات التفويض الإلهي وبيع صكوك الغفران- ومحاكم التفتيش وإعدام العلماء باسم الدين. . . . الخ) لحماية الاقطاع ودعم التسلط الكنسي والظلم الاجتماعي وكان من أصول المنهج العلمي عدم إصدار أحكام عامة إلا بعد دراسة مقارنة Comparative Study للتجربة الدينية عند مختلف الشعوب كما لا يتفق مع فكرة التساند الوظيفي Functional Interdependence بين مختلف مكونات الحياة الاجتماعية. والنظرية الماركسية تعجز عن تفسير الكثير من الظواهر والنظم في ضوء الحتمية الاقتصادية المزعومة. فالنظرية الماركسية تعجز تماماً عن تفسير انتشار الإسلام في الجزيرة العربية وفي مختلف أنحاء العالم، كما تعجز عن تفسير الحروب الصليبية والحروب الدينية واقدام المؤمنين على الشهادة في سبيل الله. يضاف إلى هذا كيفية تفسير نظم الزواج والطلاق والزكاة (وهو نظام اقتصادي إسلامي). . . داخل المجتمعات الإسلامية في ضوء النظرية الماركسية! وكيف نفسر تضور بعض الهنود جوعاً في الهند ولديهم ثروة هائلة من الأبقار لا يقدمون على ذبحها وأكلها بل يتقدمون لها بالعبادة!؟. . .

ثانياً: تجاهلت الماركسية- سواء بشكل متعمد أو غير متعمد- التجربة الإسلامية المبدعة خلال عصر الرسول عليه الصلاة والسلام وخلال عصر الخلفاء الراشدين، كما تجاهلت مبادىء التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في الإسلام، تلك المبادىء التي ترسم صورة مجتمع فاضل تسوده قيم العدل والأخوة والتكافل والشورى والتقدم الاقتصادي والعلمي والتكنولوجي، مجتمع له رسالة يؤديها للبشرية ولله سبحانه على وجه الأرض، مجتمع يجمع بين المثالية والواقعية، مجتمع وجد طريقه للتطبيق العملي بصورته المثالية في زمن النبي عليه الصلاة والسلام وفي زمن الخلفاء من بعده. وكما سوف نرى ينظم

الإسلام- من المنطلق العقدي- اجتماعيات واقتصاديات المجتمع ونظم حكمه وتطويره بشكل يحقق العدالة والمساواة والتقدم بشكل إلهي وليس بشكل وضعي بشري زائف كما أدعت النظرية الماركسية.

ثالثاً: وقعت النظرية الماركسية في مشكلة الحتميات Determinism حيث أنها نظرية أحادية الجانب One- Sided، وجعلت من العامل الاقتصادي العامل المستقل المؤثر والمشكل لكل النظم والعوامل الأخرى، والعامل الذي يقود عملية التطور والتغير. وهذا رأي زائف لا يتفق مع الواقع .

رابعاً: التصور الماركسي للبناء الطبقي للمجتمع تصور ساذج وغير واقعي فقد قسمت الماركسية- أي مجتمع- إلى طبقتين- ملاك وسائل الانتاج، والأجراء الكادحين. وهذا تبسيط مخل للحقيقة الاجتماعية ذلك أنه تجاهل البناء الطبقي المعقد لأي مجتمع فهناك مراتب متعددة للملاك ومراتب متعددة للاجراء وهناك أبناء الطبقات الوسطى التي تضم مراتب مختلفة متدرجة.

وفي مختلف الأديان ومختلف المراحل التاريخية.

خامساً: قالت الماركسية بحتمية الصراع بين الملاك والاجراء وهو ليس أمراً حتمياً في الواقع. فهناك في المجتمع الياباني مثلاً نظام الأسر الصناعية ولا بد أن يسود التعاون بين الملاك والعمال وإلا لانهارت الصناعة وانهارت الأعمال وتفككت المجتمعات وانهارت الحياة الاجتماعية والصراع إحدى العمليات الاجتماعية المدمرة- قد توجد داخل المجتمع بشكل أو بآخر ولكن لا يمكن القول أنها الأساس الأول الذي تقوم عليه الحياة الاجتماعية لأنه أساس مدمر.

سادساً: إدعت الماركسية حتمية قيام ثورة الكادحين (البروليتاريا) وجاءت التطورات الاجتماعية على عكس ما توقع ماركس الأمر الذي يهدم القدرة التنبؤية للنظرية. فقد كان ماركس يقصد بالبروليتاريا طبقة العمال الكادحين الذين يعملون بأيديهم ولا يحصلون إلا على ما يكاد يسد رمقهم (الكفاف Subsistence). ويمكن القول أن هذه الطبقة التي بنى على أساسها ماركس نظريته قد اختفت تماماً من بعض المجتمعات- مثل أمريكا التي دخلت

في عصر ما بعد التصنيع Post Industrial Society أو مرحلة المجتمع التكنولوجي أو العلمي، حيث اختفت ظاهرة العمل اليدوي وحل بدلاً منه العمل العقلي الذي يتطلب درجة عالية من التأهيل العلمي. وأصبح العمل العقلي- الفني والإداري- يدر على صاحبه دخلاً كبيراً بحيث لا يمكن التحدث عن طبقة كادحة.

سابعاً: ولعل أكبر ما يهدم القدرة التفسيرية والتنبؤية للنظرية الماركسية أن الثورة الاشتراكية أو الشيوعية المزعومة لم تظهر نتيجة للتناقضات الحادة داخل المجتمع المتقدم صناعياً (وهو المجتمع الانجليزي حسب توقع ماركس) وإنما ظهرت في مجتمع إقطاعي متخلف وهو المجتمع الروسي الذي كان أبعد المجتمعات عن توقع ماركس.

ثامناً: لم تحدث الثورة الاشتراكية داخل مجتمعات الغرب التي تنبأ «ماركس» خطأ قيام الثورة داخلها، وعلى العكس فقد أخذت أحوال العمال في تلك الدول تتحسن وتتكون نقابات العمال والتنظيمات العمالية التي اهتمت بتطوير ظروف العمل والعمال. كل ذلك على عكس ما توقع ماركس.

تاسعاً: «**ذهب ماركس خطأً**» إلى أن نمو الرأسمالية سوف يؤدي إلى تزايد تركيز رؤوس الأموال وتزايد أعداد الطبقة العاملة الكادحة. وقد سبق أن أشرنا إلى أنه على عكس هذه التوقعات اختفت الطبقة الكادحة- بالمفهوم الماركسي- بعد دخول بعض مجتمعات الغرب في عصر ما بعد الايديولوجية أو ما بعد الثورة الصناعية أو في مرحلة المجتمع التكنوقراطي أو المجتمع العلمي. يضاف إلى هذا أن إزدياد حجم وعدد المشروعات الكبيرة لا يعني القضاء على المشروعات الصغيرة وتحول أصحاب تلك المشروعات إلى كادحين مأجورين عند أصحاب المشروعات الاقتصادية العملاقة- على عكس ما توقع ماركس- فنتيجة لظهور حركة الاختراعات الجديدة- كالتصوير والسيارات والطائرات والآلات المختلفة... سوف توجد المشروعات الصغيرة جنباً إلى جنب مع المشروعات الكبيرة. هذا إلى جانب أن النظام الرأسمالي نفسه أوجد طبقة وسطى جديدة من الفنيين والإداريين (الموظفين) الذين يعملون بالشركات في مجالات الهندسة

والادارة والشؤون المالية والقانونية والطبية. . هذا إلى أن ظاهرة التركيز لا يتضح أثرها في مجال الزراعة بسبب عمليات التوريث المستمر (وهنا تتضح عظمة وفلسفة النظام الاقتصادي الإسلامي السامي الذي يحارب تركيز الثروة ويرسم الطريق القويم إلى توزيعها بشكل عادل). ولو افترضنا صحة القول باتجاه المشروعات نحو التركيز فإن هذا لا يعني ضرورة تركيز الملكية، فإذا كان هناك أفراد أكثر ثراء مما مضى، فإنه يوجد أفراد أثرياء أكثر عدداً، وقد كان للشركات المساهمة الفضل في تجزئة الملكية إلى عدد لا حصر له من الناس مما يثبت أن تركيز المشروعات وتركيز الملكية أمران غير منطبقان.

عاشراً: وقع ماركس في الخطأ الذي وقع فيه كل فلاسفة التاريخ الوضعيين وهو اطلاق أحكام عامة حول حركة المجتمعات والأحداث والاتجاهات التاريخية دون إجراء دراسات تاريخية مقارنة شاملة، هذا إلى جانب أن القول بقانون تاريخي قول غير علمي أصلاً. ومثال هذا ان ماركس إدعى أن كل مجتمعات العالم لا بد وأن تمر بمراحل هي- المشاعية البدائية ثم العبودية، ثم مرحلة الاقطاع، ثم مرحلة الرأسمالية، ثم مرحلة الاشتراكية، ثم مرحلة الشيوعية- وهذا قول زائف لا ينطبق على تطور الغالبية العظمى من مجتمعات العالم.

حادي عشر: إذا كان ماركس قد انتقد كل الفلسفات الاشتراكية السابقة عليه على أساس أنها تمثل اتجاهات خيالية (طوبائية)، وأنه هو الذي أتى بما أطلق عليه الاشتراكية العلمية، فالواقع أنه وقع في الخيالية أو الطوبائية بشكل مسرف حيث تصور حتمية انتقال المجتمعات إلى المرحلة الشيوعية المزعومة حيث تختفي الدولة والحكومة والسلطة (لأن هذه الأجهزة في نظر ماركس أجهزة طبقية) وسوف تختفي خلالها- على حد زعم ماركس وتصوره المريض- ظواهر الدين والملكية والأسرة وتتحقق جماعية الحياة الاجتماعية بشكل مطلق وتختفي الفروق الفردية ويتغير البناء النفسي للإنسان وتختفي الظواهر الانحرافية. . . إلى آخر هذه التصورات الزائفة المريضة. وقد جهل ماركس أو تجاهل أن ظواهر الأسرة والدين والملكية ظواهر تضرب بأعماقها في تكوين طبيعة الإنسان وفطرته التي

فطره الله عليها، وقد فشلت كل محاولات اقتلاعها لأنها سير ضد تيار الفطرة السليمة، وأن كل التجارب البشرية التي تتجاهل هذه الفطرة تأتي بأوخم العواقب- كما هو حادث في تجارب الكميونات الصينية والتجربة الفاشلة في الاتحاد السوفييتي.

ثاني عشر: إستند ماركس بالقول بأن بداية الإنسانية اقترنت بشيوعية- في المال والثروة والجنس Promiscuity إلى آراء بعض الاثنولوجيين مثل «لويس مورجان» L. Morgan الذي افترض وجود شيوعية جنسية وشيوعية في الملكية في المرحلة الأولى من ظهور البشرية، إستناداً إلى الظن والتخمين وهو ما أطلق عليه التاريخ الظني Conjectural History أو التاريخ الافتراضي Hypothetical History . والواقع أنه لا يوجد أي دليل تاريخي أو ديني يقيني يدعم هذا الرأي. وعلى العكس من ذلك فإن الدين الإسلامي الحنيف يؤكد فطرية النزعة الدينية، كما يؤكد أن بداية البشرية اقترنت بأسرة تكونت في الجنة قبل أن تهبط إلى الأرض، هذا إلى جانب أن الإنسان جبل على حب المال والبنين مما يؤكد فطرية النزعة إلى التملك.

ثالث عشر: فكرة الشيوعية Comunism التي تصورها ماركس- تحقيق الجماعية المطلقة في الحياة الاجتماعية- في المال والجنس والأبناء والأجر والمأكل والملبس... ومبدأ الشيوعية- من كل بحسب جهده وطاقته إلى كل بحسب حاجته- فكرة ومبدأ زائفان يتسمان بالخيالية غير الواقعية لأنه يتعارض مع طبيعة الإنسان التي أودعها الخالق فيه. وهذه التصورات تسلب الإنسان إنسانيته وتفرده وكرامته والحافز على بذل الجهد والعمل. مثل هذا المجتمع الشيوعي لم ولن يتحقق، بل على العكس فقد باءت كل التجارب التي حاولت تطبيق فكرة الشيوعية الزائفة بالفشل وتراجعت أمام الحقيقة الكبرى وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله وهذا ما حدث في التجربة السوفييتية التي اضطرت إلى إباحة قدر من الملكية والأخذ بفكرة الحوافز وبمبدأ الربح كمعيار للكفاية الانتاجية.... الخ.

نكتفي بهذا القدر من النقد الهادم للنظرية الماركسية، ويتضح منه زيف

هذه النظرية- في الدين والاقتصاد والاجتماع. ويمكن القول أنه لا توجد نظرية تعرضت لنقد عنيف مركز من جانب المشتغلين بعلم الإجتماع قدر ما تعرضت له النظرية الماركسية. ومثال هذا «بيترم سوروكين» P. Sorokin عالم الاجتماع التحليلي في أمريكا الذي إتهم النظرية الماركسية بأنها تقوم على مجموعة من التصورات الزائفة مثل التصور للعلاقة العلنية Causal Relation أو الحتمية Determinism التي زعمها ماركس والتي بناها على أساس ميتافيزيقي لا يمكن قبوله من جهة ولا يمكن أن يجد سبيله إلى التطبيق في مجال العلاقات الواقعية داخل الحياة الاجتماعية طالما أن العلاقة بين مختلف الظواهر الاجتماعية متساندة وظيفياً. وهو ما يدحض تصور ماركس الزائف والذاهب إلى أن هناك جانباً واحداً مؤثراً وفاعلاً وإيجابياً في العلاقات الاجتماعية- وهي ما أطلق عليه العلة (الجانب المادي) أما الجوانب الأخرى في الحياة الاجتماعية (وهي بقية نظم المجتمع باستثناء الجانب المادي الاقتصادي) فهي نتائج أو متغيرات معتمدة تتسم بالسلبية والقابلية للتشكل حسب طبيعة النظام الاقتصادي الانتاجي. وهذا هو ما جعل «سوروكين» يرفض المسلمة الماركسية الأولى الذاهبة إلى أن أسلوب الانتاج في المجتمع هو الذي يحدد الطبيعة العامة لبقية مكونات البناء الاجتماعي (الأسرية والدينية والسياسية والاخلاقية. . .)، تلك المسلمة التي كشفت الدراسات الواقعية الميدانية عن زيفها. كذلك فإن «نيقولا تيماشيف» N. Timacheff مؤرخ النظرية السوسيولوجية يؤكد أن حركة التغير الاجتماعي والتحولات التاريخية الفعلية تدحض النظرية الماركسية في التغير الاجتماعي والتاريخي، ذلك لأن الكثير من التغيرات التي تحققت فعلاً من نموذج لآخر من نماذج التنظيم الاجتماعي للانتاج تحققت بعيداً عن المسلمة الماركسية الزائفة الذاهبة إلى أن التغير لا يحدث إلا بانتصار الطبقة المستغلة، هذا وإلى جانب سقوط النظرية الماركسية من حيث القدرة التفسيرية أو التنبؤية. يضاف إلى هذا أن النظرية السوسيولوجية الغربية- كما يذهب «إرفين زايتلين» E. Zeitlin قد اكتملت معالمها خلال الحوار مع النظرية الماركسية وكان أقوى نقد واجهته النظرية على يد عالم الاجتماع الالماني «ماكس فيبر» M. Weber الذي تصدى لهدم النظرية الماركسية وهو ما سنبينه فيما يلي[١٠].

ثانياً: التيار القيمي والديني

يسود هذا التيار بشكل واضح في العالم الغربي، ويؤكد أنصاره أن الحياة الاجتماعيةتستند بشكل اساسي على البناء العقدي والفكري والقيمي، وأن هذا البناء يتفاعل وظيفياً مع بقية النظم الاجتماعية الأخرى المشكلة لبناء المجتمع. ولعل أبرز علماء الاجتماع الغربيين الذين يمثلون هذا الاتجاه بشكل واضح العالم الالماني «ماكس فيبر» M. Weber* الذي تصدى للاتجاه المادي الماركسي وحاول هدمه وتفنيده من خلال تقديم نظرية مقابلة حاول دعمها بالاسانيد التاريخية خلال دراسة له بعنوان «أخلاقيات المحتجين (البروتستانت) وروح النظام الرأسمالي[١].

ويعد «فيبر» من أبرز علماء مدرسة العلاقات في المانيا الذين يركزون على دراسة الفعل الاجتماعي والتفاعل والعلاقات الاجتماعية دراسة تحليلية. وهو يعرف العلاقة الاجتماعية بأنها السلوك الذي يصدر عن مجموعة من الفاعلين Social Actors إلى المدى الذي يكون فيه كل فعل من الأفعال آخذاً في اعتباره المعاني التي تنطوي عليها أفعال الآخرين[١٢]. وقد قدم «فيبر» خلال دراسته بعنوان «نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي مجموعة من التعريفات لبعض النماذج المثالية Ideal Types كالجماعة المنظمة Organized Group والجماعة الاقليمية المنظمة Territorially Organized Group، والجماعة التي تستند إلى ضبط ملزم Imperatively Co-ordinatled Group والجماعة السياسية Political Group، إلى جانب تحديده للموضوع الأساسي لعلم الاجتماع[*]. *

* ماكس فيبر: عالم اجتماع الماني كان ضابط بالجيش وتأثر في بنائه للنظرية السوسيولوجية بعدة أمور منها خبرته بالجيش وبالبيروقراطية الألمانية وحاول تفنيد النظرية الماركسية خلال مختلف مؤلفاته التي أشهرها «اخلاقيات المحتجين وروح الرأسمالية، نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي.

** يور «فيبر» Weber خلال دراسته بعنوان «نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي» تعريفاً لمجموعةمن المصطلحات السوسيولوجية مثل الجماعة المنظمة Organized Group وتمثل هذه الجماعة علاقة اجتماعية يقوم من خلالها مجموعة من الأفراد المحددين وبشكل منتظم بمهمة دعم النظام والحفاظ عليه داخل الجماعة. وتنقسم الجماعة المنظمة إلى عدة أشكال وهي:

أ ـ الجماعة الاقليمية المنظمة Territorially Organized Group ويشير هذا المصطلح إلى الجماعة المنظمة =

وقد أبرز ماكس «فيبر» اهتماماً كبيراً بدراسة النظم الاجتماعية بشكل عام من أجل الوقوف على طبيعة التأثيرات المتبادلة بينها، وأظهر اهتماماً خاصاً بدراسة العلاقة بين النظام الاقتصادي والنظام الديني بشكل خاص. وعلى الرغم من تأكيده للتفاعل والتأثير المتبادل بين هذين النظامين، إلا أنه أبرز بطريقة واضحة ومقصودة الأثر الكبير للتوجيهات الدينية والقيمية على النشاط الاقتصادي لدرجة أن بعض النقاد السوسيولوجيين يرون أنه وقع في نوع من حتمية العامل الواحد (خاصة عند تطبيقه تصوره النظري على الديانات الهندية والصينية واتجاهات المحتجين «البروتستانت» في الغرب). كذلك فإن بعض نقاد النظرية في علم الاجتماع- مثل «إرفين زيتلين» I. Zeitlin (في دراسته بعنوان الأيديولوجيا وتطور النظرية في علم الاجتماع) يذهبون إلى أن تركيز «فيبر» على الأثر الضخم الذي تتركه التوجيهات الدينية والقيمية Religious and Value Orientations، كان عبارة عن محاولة فكرية لتقديم نظرية تقف في وجه النظرية المادية التاريخية الزائفة التي قدمها «ماركس»[١٣] والتي تستند إلى التفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ والمجتمع والعلاقات الاجتماعية والتغير الاجتماعي والتحول التاريخي وكافة نظم المجتمع بما في ذلك النظام الديني نفسه.

وقد قدم فيبر تعريفاً عاماً لعلم الاجتماع وهو أنه العلم الذي يحاول تحقيق الفهم التفسيري للفعل الاجتماعي من أجل التوصل إلى التفسير العلي

= التي يحكمها نظام معين يستغرق ويطبق داخل حدودها الاقليمية الشرعية.

ب ـ الجماعة التي تستند إلى ضبط ملزم Imperatively- Co- ordinated Group ويطلق هذا المصطلح على الجماعة المنظمة عندما يخضع أفرادها بحكم عضويتهم إلى ممارسة شرعية ترتكز على ضبط ملزم.

د ـ الجماعة السياسية Political Group. ويشير هذا المصطلح إلى الجماعة المنظمة الذي يعين داخلها جهاز إداري يقوم بمهمة دعم النظام داخل المنطقة الاقليمية للجماعة، من خلال التهديد باستخدام العقاب البدني. وتتحول الجماعة السياسية إلى دولة State إذا ما تمكن جهاز الضبط داخلها- جهازها الاداري- من إحتكار الاستخدام الشرعي للعقاب البدني في دعم النظام (أي أصبحت سلطة ذات سيادة) ويعرف «فيبر» علم الاجتماع بأنه العلم الذي يحاول إلى فهم تفسيري للفعل الاجتماعي حتى يصل إلى تفسير سببي لمساره ونتائجه. ويشير إلى أن المهمة التخصصية لعلم الاجتماع تتمثل في تفسير السلوك في ضوء المعنى الذاتي له، وموضوع هذا العلم دراسة الظواهر الاجتماعية التي تحتاج إلى فهم ذاتي إلى جانب تحليل النماذج المثالية بحيث نستطيع بعد ذلك صياغة مفاهيم نموذجية وإطلاق تعميمات تستند إلى بحوث واقعية (امبيريقية).

العلمي لمساره ونتائجه. وتبنى هذا العالم منهجاً معيناً لدراسة الأفعال والعلاقات الاجتماعية، وهو ما أطلق عليه منهج الفهم Method of -(Vertsehen) Understandiny. ويستهدف هذا المنهج السوسيولوجي عنده تحقيق ضمان تحقيق الموضوعية والحيدة العلمية والابتعاد عن اصدار أحكام قيمية Value Judjments في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية(١٤).

ويقصد «فيبر» بمنهج الفهم محاولة تقديم تفسير للأفعال الاجتماعية للناس من خلال التعرف على دوافعهم الداخلية التي تدفعهم إلى القيام بأفعال معينة داخل موقف تاريخي ورمزي محدد. ويتطلب هذا المنهج استخدام الخيال والحدس Intuition حيث يستخدم الباحث نوعاً من الاستبطان Introspection وذلك بمحاولة تصور نفسه مكان الشخص الآخر الذي يحاول أن يفهم ما يصدر عنه من فعل له معنى ذاتي.

ويشير «فيبر» إلى وجود مستويين لفهم الظواهر الاجتماعية فهماً علمياً وهما:

المستوى الأول: الفهم العلى Causal Understanding. ويقوم هذا المستوى على أساس الاقتناع بعدم خضوع الظواهر والأفعال الاجتماعية لعامل الصدفة أو العشوائية، وإنما تتبع في ظهورها وتتابعها نظاماً علمياً معيناً يمكن الكشف عنه من خلال تطبيق منهج الفهم.

المستوى الثاني: وهو مستوى الفهم على مستوى المعنى. وهو يقارن في هذا الصدد بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية، فعندما نحاول فهم الظواهر الطبيعية نكتفي بالتعرف على مظاهرها الخارجية فحسب. وعلى العكس من ذلك فإننا عندما نحاول دراسة الظواهر الاجتماعية نجد أن هذا الفهم الخارجي غير كاف على الاطلاق. فالظواهر الاجتماعية لها معنى ذاتي إلى جانب المظاهر الخارجية، أي أنها تصدر عن دوافع أو بناءات دافعية -Motiva tional Structures وتوجيهات قيمية Value Orientations ومبادىء عقدية

موجهة*. وهذا ما يجعل الاقتصار على الملاحظة والتفسير الخارجي للفعل الاجتماعي مسألة سطحية تعجز عن الفهم العلمي الموضوعي للفعل ويقول آخر فإن مستوى التفسير عندما نتناول- على حد قول فيبر نفسه- سقوط الحكومات أو إضراب العمال (أو الاقدام على الشهادة بين المسلمين)- لا بد وأن يختلف عن مستوى التفسير عندما نتناول ظاهرة سقوط الأجسام الطبيعية أو حركات الأجرام السماوية أو التفاعلات الكيماوية، ذلك لأن الظواهر الاجتماعية هي ظواهر ذات معنى Meaning Full Phinomena لها دلالات داخلية (تصدر عن العقيدة والقيم المحركة والدافعة والموجهة) مما يحتم التركيز على دراسة الجوانب الذاتية للظاهرة بعكس الحال بالنسبة للظواهر الطبيعية.

وبوجه عام يمكن القول أن الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع عند «فيبر» هو دراسة الفعل والتفاعل والعلاقة الاجتماعية. وعلى الرغم من تحديد «فيبر» لمجال البحث في علم الاجتماع ومنهجه وأسلوبه، إلا أنه لم يقدم لنا نظاماً معيناً يمكن من خلاله تصنيف الأفعال الاجتماعية، كذلك فإنه لم يقدم لنا دراسة توضح لنا الأثر التفاعلي والتساندي للأفعال والنظم بعضها مع بعض. وقد ركز الباحث الألماني المذكور أغلب دراساته- حول النظم- على دراسة النظم الواقعية Concrete Inistitutions. وأهم النظم التي أهتم بعلاجها الدين والجوانب المختلفة للحياة الاقتصادية مثل المال وتقسيم العمل والأحزاب السياسية والأشكال الأخرى للتنظيمات السياسية والسلطة والبيروقراطية والتنظيمات الكبرى والطبقة والطائفة والمدينة والموسيقى... الخ.

والواقع أن ما طرحه «فيبر» من تعريف لعلم الاجتماع، وما قدمه من موضوعات للبحث السوسيولوجي لا يعتبران تعبيراً كافياً عن أهم الملامح

---

* والواقع أن هذا القول له صحته وموضوعيته. ففي التاريخ الإسلامي مثلاً لا يمكن تفسير صبر الرسول عليه الصلاة والسلام ومن آمن معه على إيذاء الكفار البالغ بمكة، وإقدامهم على الاستشهاد واستعذاب الموت في ساحات الجهاد وتضحياتهم بالمال والأهل والنفس والولد، لا يمكن تفسير هذا كله بالوقوف على المظهر الخارجي وإنما يتحقق من خلال فهم العقيدة المحركة لهم والقيم الموجهة لأفعالهم ولبناء الدوافع التي تدفعهم وتوجه سلوكهم.

البارزة لأعماله العلمية. ويذهب «رينهارت بندكس» R. Bendix وهو باحث تخصص في دراسة أعمال «فيبر» إلى أن هناك ثلاثة موضوعات أساسية ركز عليها «فيبر» في دراساته وهي(٥).

١- بحث أثر الأفكار الدينية على النشاط الاقتصادي.

٢- تحليل العلاقة بين التدرج الاجتماعي والأفكار الدينية.

٣- شرح الملامح المميزة للحضارة الغربية.

ويمكن لنا أن نعتبر الموضوعين الأول والثاني مؤشراً على تصور «فيبر» لعلم الاجتماع كنظام علمي يهتم إهتماماً فريداً بالعلاقات المتبادلة بين عناصر أو مكونات المجتمع. ويعتبر «إنكلز» A. Inkeles أن الموضوع الثالث يعد دليلاً على اهتمام «فيبر» بعلم الاجتماع المقارن الذي يعالج المجتمعات على أنها الوحدات الأساسية في التحليل السوسيولوجي، بهدف الوقوف على العوامل المسؤولة عن جوانب الاتفاق والاختلاف بين المجتمعات المتباينة زمانياً ومكانياً.

ونستطيع القول أن الجانب الأكبر من دراسات «فيبر» إنصب على دراسة النظام الديني وانعكاساته على بقية النظم الاجتماعية الأخرى ودحض الفكرة الماركسية الذاهبة إلى أولوية البناء المادي كبناء أساسي مشكل لبقية مكونات البناء الأخرى بما فيها النظام الديني. وعلى العكس من التصور الماركسي فقد ذهب «فيبر» إلى أن النظام الديني هو الذي يصوغ الموجهات القيمية Value Orientations التي تؤثر في تشكيل بقية النظم الاجتماعية المكونة لبناء المجتمع. وهو من أجل اثبات هذه القضية قام بدراسة بعض ديانات الشرق القديم كالديانات الهندية والصينية.. وبعض الديانات السماوية- كالمسيحية بحركاتها- حركة المحتجين والكالفينية... من أجل إثبات تأثير النظم الدينية والقيمية على بقية النظم وخاصة النظام الاقتصادي.

الدين والتحليل الوظيفي في علم الاجتماع

يحتل التحليل الوظيفي للدين أهمية متنامية في علم الاجتماع وتتضمن

مجموعة من الموضوعات نكتفي هنا بذكر أربعة موضوعات، هي ما يوردها «لويس شنيدر» L. Schneider في دراسته عنه «المشكلات في علم الاجتماع الديني» Problems in the Sociology of Religion. وهذه الموضوعات هي[١٦]:

١ـ الدين كجانب غير عقلي Religion as Nonrational.

٢ـ الدين ومسلمة الوحدة أو الاتحاد المتبادل.

Religion and the Postulate of Unity or Interconnection.

٣ـ الدين كعامل مؤثر في تحقيق التكامل الاجتماعي.

Religion as Affecting Social Integration

٤ـ الموضوعات المتعلقة بالوظائف الظاهرة والكامنة للدين داخل المجتمعات.

Manifest ant Latent Functions of religion.

وفيما يتعلق بالدين كموضوع غير عقلي فإنه يجب الرجوع إلى بعض الدراسات الانثروبولوجية والسوسيولوجية القديمة والتي لم يتحقق لها الفهم السليم حتى الآن. ويمكننا فهم المنظور الوظيفي للدين إذا ما فهمنا الآراء المتباينة المطروحة حول الدين والمتمثلة في اثنين أساسيين، الرأي الأول يذهب إلى أن الدين عبارة عن محاولة للتفسير أو مرحلة من مراحل التطور العقلي Intellectual Elaboration وهي غالباً مرحلة خاطئة*.

ـأما الرأي الثاني فإنه ينظر إلى الدين كمجموعة من المعتقدات والشعائر

---

* تتضمن الديانات كلها جوانب غير عقلية ـ والاسلام وهو خاتم الديانات السماوية الصحيحة دين يتفق مع الفطرة والمنطق السليم، لكنه يشترط من البداية الإيمان بالغيب وهو أمر يتجاوز حدود العقل أو المنطق الإنساني فشرط الإيمان السليم هو التسليم المطلق بالغيب ـ يقول تعالى في سورة البقرة ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب﴾ وإن كان يمكن تفسير ذلك عقلياً أن هذه الأمور الغيبية تتجاوز حدود العقل البشري المخلوق لله سبحانه والمحدود زمانياً ومكانياً فكيف يمكنه إدراك المطلق؟.

* ويمثل هذا الرأي أجست كومت الذي سبق أن عرضنا لآرائه وأهم الانتقادات الموجهة إليها في فصل سابق من هذا المؤلف.

والممارسات والتي تتمثل أهميتها فيما تعود به من نتائج سواء بالنسبة للمجتمع أو بالنسبة لأعضائه. وترجع أصول الاتجاه العقلي الرشيدIntellectual or Ralional إلى التقاليد التي أرساها تايلور Tylor و «سبنسر» Spencer و «فريزر» Frazer. فتايلور يرجع نشأة الدين إلى ما يعرف بالنظرية الاحيائية Animism التي سبق أن عرضنا مضمونها وما وجه إليها من نقد. فهو يؤكد أن الاعتقاد في وجود كائنات روحية يظهر في سياق التجربة البدائية من خلال ظواهر الأحلام وغيرها. ومعنى هذا أن البدائيين عند «تايلور» يتسمون بالعقلانية الشديدة Strong Reasoners على حد تعبير «شنيدر»[١٧]، ذلك أنه من خلال تفسيرهم للأحلام ولمجموعة اخرى من الظواهر يظهر البناء الاحيائي كله Animistic Structure[١٨]. وهو حسب تصور تايلور بناء متعقل وإن كان قد أسسه المفكر المذكور على مسلمة غير صحيحة أو ثبت فسادها. فالكلمة أو الفكر- عند تايلور- قد وجد أو لا أو كان لهما السبق من الناحية التاريخية، ثم جاءت الظواهر الدينية- الأفعال والشعائر والمشاعر والنظم الدينية تالية للكلمة أو الفكر Word or Thought. وهذا التدرج من شأنه- كما يشير شنيدر- أن يفقد الدين الكثير من معاينة السوسيولوجية Sociological Sense. أما المتطور الآخر للدين والذي يركز على الشعائر أو الطقوس والممارسات وما تؤديه من وظائف للمجتمع ككل ولأعضائه فإنها تتمثل بشكل واضح في دراسات «روبرتسون سمث» R. Smith خاصة دراسته حول «ديانة الساميين»[١٩]. والواقع أن نظرية «سمث» من حيث تركيزه في الدراسة على الشعائر والممارسات من أجل فهم وظائفها أو تأثيرها على المجتمع وأعضائه بلغت حداً من الإقناع- بالنسبة للباحثين اللاحقين سواء في مجال علم الاجتماع أو الإنسان- لدرجة أن «راد كلف براون» R. Brown استعان بها واقتبس بعض أجزائها عند تحليله «للدين والمجتمع» Religion and Society سنة ١٩٦١[٢٠]. يقول «سمث» «في كل الديانات القديمة تحتل الأساطير موقع العقائد»، ولكن هذه الأساطير لا تمثل جانباً جوهرياً من الدين القديم، لأنها لا ترتبط بجزاءات مقدسة Sacred Sanctions كما أنه ليس لها قوة ملزمة Binding Force على العباد. وقد خرج «سمث» من هذه المقدمة إلى أن الأساطير ترتبط بمعتقدات فردية غير ملزمة ومختلفة، وما يهم هو الشعائر أو الطقوس والممارسات

الجماعية التي يجب على كل فرد أداءها بدقة بغض النظر عن تفسير الأشخاص لأصولها وأهدافها. وقد أكد «سمث» في أكثر من موضع أن الأساطير Myth كانت تشتق من الشعائر والممارسات وليس العكس كما هو واضح في الأذهان، ذلك لأن الشعائر هي التي تمثل الثوابت Fixed أما الأساطير (الجوانب العقدية) فهي المتغيرات Variables، ولأن الشعائر هي الجوانب الإلزامية بالنسبة لأعضاء المجتمع، أما الجوانب الاعتقادية فهي متروكة لحرية العُبَّاد الأفراد.

ويكمن التناقض الجوهري بين نظرية «سمث» ونظرية «تايلور» في أن سمث يرفض وجود وحدة في المعتقدات لدى البدائيين، ولكنه يؤكد أن الشعائر والممارسات والاستخدامات Usages كانت هي كل ما تتضمنه الديانات القديمة فالدين- عند البدائيين القدامى (كما يؤكد سمث) لم يكن نسقاً من المعتقدات مع تطبيقاتها العملية System of Belief With Practical Applications ولكنه كان مجموعة من الممارسات التقليدية الثابتة Fixed Traditional Practices والتي يمارسها كل عضومن أعضاء المجتمع على أنها أمر عادي وطبيعي As A Matter of Course[٢١]. وقد ظلت العلاقة بين المعتقدات والممارسات الدينية داخل المجتمعات تمثل مشكلة في التراث الانثروبولوجي، حتى أن كلوهـون» Kluckhohn بحث هذه العلاقة سنة ١٩٢٢ ومال إلى القول بالتساند بينهما وعدم القول أن إحداهما ينبثق عن الآخر، وإن كان قد أشار في بعض المواضع إلى سبق الشعائر والممارسات على الأساطير Primacy of Rituals Over Myth وإلى أن الأنماط السلوكية Behavioral Patterns تتغير أو لا هي التي تقود عملية تغير الأنماط العقدية. ونستطيع القول بوجه عام أن «سمث» بنظريته سابقة الذكر قد فتح المجال أمام المشتغلين بعلوم المجتمع للقول بأن الدين هو مجموعة من الممارسات لها مجموعة من النتائج المتميزة أو الوظائف* وهذا هو ما ذهب إليه «هاريسون» Harrison حين يؤكد أن المعتقدات تنبثق عن العقيدة أو تأتي معها وليس العكس، وهو يؤكد أن الأساطير والمعتقدات ليست عوامل مفسـرة فلم تظهر لتعطينا السبب أو العلة ولكنها مجرد تعبير، ويذهب «هاريسون» Harrison

---

* Religion as a set of practices with discintive consequences or functions.

إلى أن الفعل الشعائري Ritual Act سابق على الأفكار المتعلقة بالتأليه Divinity[٢٣]. وقد ذهب الباحث المذكور إلى وجهة نظر مماثلة بالنسبة للسحر، فالسحر في أكثر أشكاله أولية ليس إلا تعبيراً سيكولوجياً عن العواطف والرغبات وليس له أية علاقة بالعوامل التفسيرية.

وقد شارك «هاريسون» في هذا الانحياز السلوكي Behavioral Bias مجموعة من العلماء مثل «دودز» Dodds الذي يؤكد أن المعتقدات لم يتم التوصل إليها من خلال عملية تفكير منطقي كما زعم كل من «تايلور» Tylor و «فريزر» Frazer. وهذا التأكيد على الشعائر والممارسات- كما يذهب «شنيدر» يتفق مع تأكيد الكتاب الوظيفيين على الوجدانات والعواطف. غير أنه إذا كان الدين يتضمن الأشياء التي تقال Things Said والأشياء التي يتم فعلها والتي يتم الشعور بها Things Done and Felt فإن الاتجاه الوظيفي يجعل العلاقة بينها أمر مشكل Problematic. وعلى العكس من ذلك فإن الاتجاه العقلي الذي تزعمه «تايلور» و «فريزر» يحل هذا الإشكال لأنه يؤكد أن الممارسات والشعائر تنبثق عن المعتقدات والأساطير والمسلمات العقدية. والواقع أن الاتجاه الوظيفي كما يقول «شنيدر» مبالغ في التركيز على المشاعر والممارسات والشعائر وما تؤديه من وظائف اجتماعية أو آثارها الاجتماعية. ولعل تركيز الاتجاه الوظيفي على الشعائر والممارسات مصدرة محاولة إبراز الدين كظاهرة اجتماعية، في مقابل ذلك الاتجاه الذي يحاول التأكيد على أن الدين ليس إلا إنحرافاً عقلياً Intellectual Aberration. ويشير «شنيدر» إلى أن هناك إمكانية القول بعلاقة محتملة بين الأشياء التي تقال والأشياء التي تفعل (الشعائر والممارسات) وهنا لا نقول باشتقاق أحدهما من الآخر ولكن نقول بوجود تكامل بينهما، وهو يعترف بصعوبة الجسم بالنسبة لأغلب الديانات الشائعة (وذلك باستثناء الديانات السماوية طبعاً).

ثانياً: ويؤكد الاتجاه الوظيفي على فكرة الارتباط المتبادل بين الأشياء Interconnection of Things داخل المجتمع. ويمكن القول أن مسلمة الوحدة الوظيفية The Postulate of Funclional Unity التي قال بها «روبرت ميرتون» .R

ما زالت فكرة رائدة على الرغم من أن «ميرتون» Merton نفسه قد أكد على أن درجة هذه الوحدة تعد- بالتأكيد متغيراً إمبيريقيا Emperical variable(٢٤).

ويشير «دوركيم» سنة ١٩٢٦ في تعريفه للدين إلى أن الدين هو نسق موحد من المعتقدات والممارسات (٢٥) Unified System Of Beliefs and Practices

ويتمثل المتطور الوظيفي للدين في دراسة علاقات التفاعل والتساند بين مكونات نسق الدين ودعمها المتبادل بعضها لبعض وتلك المكوت المتمثلة في ما يقال وما يفعل وما يتم الشعور به*. هذا إلى جانب تحليل علاقات التساند بين هذا النسق الديني بكل مكوناته وبين بقية مكونات البناء الاجتماعي. ويلاحظ «شنيدر» أنه إذا كانت الوحدة الوظيفية أمر يسهل تحليله بين مكونات النسق الديني إلا أن هناك مشكلة تتعلق بالعلاقة بين الظواهر الدينية والظواهر غير الدينية Religious and Nonreligious Phinamena هذه الملاحظة حول الصعوبة المذكورة ليست في الواقع عامة ذلك لأن الدارسين لديانات المجتمعات البدائية يؤكدون أن النظام الديني بكل مكوناته يتخلل بشكل واضح وقوي Pervasive جميع ملامح الحياة الاجتماعية بحيث يندر أن نجد نظاماً غير متأثر بالنظام الديني. هذه الحقيقة لا تصدق على المجتمعات البدائية فحسب، لكنها تصدق كذلك على المجتمعات التاريخية والكثير من المجتمعات المعاصرة، ولعل هذا هو ما يستوجب من المؤرخ ومن عالم الاجتماع تحليل العلاقات التفصيلية بين الدين وكل من الاقتصاد والعلم والفن. . . . الخ. ولا يكفي عالم الاجتماع مجرد الاعتماد على الوقائع التاريخية Historical Events ذلك أنه يجب فحص العلاقات المعاصرة حتى بين الاتجاهات الدينية ومكونات النسق الديني وظهور الاتجاه العلماني المواجه للدين نفسه، مثال هذا ما ذهب إليه «ميرتون» من أن الاتجاه البيوريتاني Puritanism (مذهب المتطهرين وهو مذهب متزمت) يتضمن تأكيداً على الجوانب الأخلاقية والعملية الأمر الذي شجع على ظهور العلم والنزعة العلمية ومع أنتشار النزعة العلمانية في العالم العربي، يثير بعض العلماء مثل «بارسونز» Parsons مجموعة من الأسئلة سنة

* Interaction and Mutual reinforcement of components of a religious system, as of things done, said, and felt.

١٩٦٣ حول مدى شيوع أو تغلغل المسيحية في العالم الغربي Christianization of Western Society. وهذا هو ما يتطلب مجموعة من الأبحاث الامبيريقية وجمع مادة حول الحضور للكنيسة، ومعتقدات الناس حسب أقوالهم وردودهم على أسئلة مقننة وعضوية الكنيسة... هذه المادة العلمية لا تكفي ولكنها تحتاج إلى تقييم نقدي Critical Appraisal وإلى تفسير سوسيولوجي Interpretation.

ثالثاً: كذلك فإن التحليل الوظيفي للدين يؤكد فكرة التكامل Integration. ومفهوم التكامل هنا يختلف عن الأرتباط المتبادل الذي سبق أن أشرنا إليه في الفقرة السابقة، ذلك لأن التكامل هنا ينصب على التضامن البشري Human Solidarity أو على التماسك بين البشر المشاركين في النسق الديني.Cohesion of Humans Participant in a Religious system، أو على أثر الدين كمخفض للتوتر ومسكن للعداء بينهم، وعلى أثره في تأكيد وإضفاء طابع الصدق على القيم المشتركة بين المشاركين في نفس الديانة. ويذهب البعض إلى أن التكامل بهذا المفهوم أبرز وأوضح داخل المجتمعات البدائية بشكل أقوى من المجتمعات الحديثة. غير أنه عموماً هناك وظيفة تكاملية Integrative Function للدين لا يمكن إنكارها في أي مجتمع، وعندما ذهب «برجسون» Bergson سنة ١٩٣٥ إلى أن الدين هو رد فعل دفاعي Defensive Reaction للطبيعة في مواجهة القوى المفككة Dissolovent Power المتمثلة في الذكاء البشري والمصالح الخاصة، فإنه من الواضح أنه يقصد نموذجاً من البشر السابقين على الحياة الاجتماعية Presocial Individuals الذين لا يوجههم في سلوكهم إلا مصالحهم الأنانية فحسب بغض النظر عن صالح الآخرين. وهنا يتدخل الدين الذي يحدد المعايير والذي تدعمه مجموعة من الجزاءات معدة لتطبيقها على من ينتهك تلك المعايير التي تضع الحدود والمعوقات أمام تحقيق النزعات الأنانية للإنسان. هذا هو مفهوم الوظيفة التكاملية للدين البدائي(٢٦).

ولكن هذا القول يوضح إحدى خصائص الدين وليس جميع خصائصه في كل زمان ومكان. «فشنيدر» يشير إلى أن الدين ليس عامل تكامل في كل الأحوال فقد يكون عاملاً مفككاً Disintegrative كما يحدث في حالة الصراع بين

الأديان أو بين الفرق المختلفة للدين الواحد، ولعل الصراع الدموي الديني في تاريخ أوروبا حقيقة يعرفها الجميع[٢٧]. كذلك فإن «شنيدر» يشير إلى مفهوم آخر للوظيفة المفككة للدين والتي تتمثل في الصراع بين الدين والسلطات الزمنية أو المدنيةCivil Authorities كما حدث في تاريخ الغرب وتاريخ اليابان. وهناك مفهوم ثالث للوظيفة المفككة للدين تتمثل- كما يشير «شنيدر» في بعض المعتقدات الداخلية (في بعض الديانات) التي توجه الإنسان نحو إعتزال الآخرين وتفصله عن اسرته ومجتمعه- كما هو الحال في بعض ديانات الهند وجنوب شرق آسيا- كالبوذية- التي توجه الناس نحو العزلة والرهبانية وترك الأب والأم والأخوة طلباً للخلاص Salvation والتي توجه كل فرد أن يبحث عن خلاصه بطريقته الخاصة. وهذا هو ما يرفضه الإسلام الحنيف رفضاً صريحاً والذي يحقق للمؤمن مجتمعاً يتحقق داخله العمل البناء والفضائل والأمن والتكافل والرفاهية.

ويشير «شنيدر» إلى أن الدراسات التاريخية تثبت أن التكامل داخل الجماعات الدينية يزداد خلال فترات الاضطهادات الدينية Persecutions داخل المجتمع الواحد، وهنا يصبح التكامل وظيفة للتفكك ويؤدي الدين وظيفتين وظيفة التكامل داخل الجماعات الدينية المتماثلة والتفكك بين الجماعات الدينية المتصارعة[٢٨] *. وهذه الظاهرة حدثت في التاريخ الديني لمجتمعات الغرب بشكل واضح. وهذا هو ما يجعل بعض علماء الاجتماع يؤكدون أن التكامل القوي ليس خيراً بالاطلاق (إذ أنه أحياناً يؤدي إلى التعصب البغيض المرفوض)، ويعطينا «شنيدر» مثالاً على ذلك أن التكامل عادة ما يكون قوياً داخل التنظيمات الإجرامية والعصابات ولكنه يؤدي وظيفة مدمرة للمجتمع، فالتكامل هنا وظيفي بالنسبة للجماعة لكنه ضار وظيفياً بالنسبة لتكامل المجتمع. هنا تتضح عظمة الدين الإسلامي الحنيف الذي يحقق التكامل بين

---

* In Such Cases, Integration Paradoxically
* Becomes a function of disintegration and religion simultaneously integrates and disintegrates.

معتنقيه وبينهم وبين جميع معتنقي الديانات السماوية الأخرى وينبذ التعصب والحقد والصراع المدمر.

رابعاً: وأخيراً يتضمن التحليل الوظيفي للدين فكرة الفائدة الاجتماعية SocialUsefulness للمعتقدات أو النسق العقدي المشترك ذلك النسق الذي يؤدي وظيفة تكاملية بين معتنقي الدين (نتيجة لوحدة القيم والمعـايير والجزاءات..) ونتيجة لأن الدين يؤدي وظيفة هامة تتمثل في الضبط الاجتماعي Social Control من خلال ما يحدده من معايير وجزاءات- دنيوية وآخروية- لمن ينتهكها. يذهب «جيبون» Gibbon سنة **١٩٣٢** الذي قام بدراسة الدين في العالم الروماني القديم، إلى أن نماذج العبادات Modes of Worship الرومانية (الوثنية) القديمة كانت تمثل أموراً مختلفة للناس والفلاسفة والأباطرة، فهي بالنسبة للناس تعد صادقة، وهي في نظر الفلاسفة زائفة، وهي بالنسبة للأباطرة مفيدة لأنها توجه الناس نحو الالتزام بالنظام. وتقترب هذه الفكرة مع التصور الماركسي الزائف للدين والذي عمم الحكم استناداً الى دراسة حالات جزئية من التجربة الأوروبية خلال العصور الوسطى. فإذا كان الالتزام الديني يحقق وظيفة النظام والضبط الاجتماعي، فليس معنى هذا أنه عنصر أو سلاح تستخدمه الطبقة الحاكمة لاخضاع المحكومين في كل زمان ومكان ذلك لأن الأمر يختلف كثيراً باختلاف طبيعة الأديان ومضامينها وطبيعة المراحل والظروف التاريخية وطبيعة الثقافة والبناء الاجتماعي. فالدين الإسلامي الحنيف يحقق وظيفة الضبط والنظام والعدالة والمساواة ويقيم مجتمعاً متكاملاً متكافلاً من خلال معايير ومبادىء يلتزم بها الحاكم والمحكوم معاً في اتساق معجز لأن مبادىء التشريع الإسلامي ليست مبادىء وضعية لكنها من صنع رب الناس سبحانه وتعالى. وهذا ما جهله أو تجاهله الماركسيون وهم يعممون آرائهم في الدين متجنبين الدقة العلمية المنهجية التي تشد قوابها. وهذا لا يعني أن الدين ليس له فائدة اجتمعية، ولكن معناه أن هذه الفائدة الاجتماعية (تحقيق النظام والضبط الاجتماعي) ليست بالضرورة موجهة للاستغلال ولصالح فئة دون أخرى، فقد

تكون موجهة نحو تحقيق الأمن والحق والعدل والمساواة والحب كما هو الحال في الدين الإسلامي الحنيف.

الوظيفية والتطورية والانتشارية في دراسة الظواهر الدينية

ونستطيع القول بوجه عام أن أنصار الاتجاه الوظيفي في دراسة الدين يحاولون تحليل مختلف جوانب العلاقة بين النظم الدينية من جهة وبقية النظم الاجتماعية من جهة اخرى، كما يحاولون بيان أوجه الترابط الوظيفي التكاملي Functional Integration بين مكونات النظام الديني في اطار البناء الاجتماعي. وأنصار هذا الاتجاه لا يهتمون كثيراً بدراسة وتتبع أصول الديانات أو تاريخها ذلك لأن مثل هذه الدراسات تقع في مشكلة التاريخ الظني إلى جانب أنها لا تسهم في تفسير الظواهر الدينية القائمة فعلاً داخل المجتمع المدروس، وهم لهذا يهتمون بالدراسة التشريحية الفسيولوجية وليس بالدراسة التاريخية الأثرية. فهم عندما يدرسون- مثلاً- الديانة الطوطمية Totemism في مجتمع ما، لا يهتمون بها باعتبارها تمثل أقدم صورة للدين أو تمثل مرحلة في تطور النظام الديني، وإنما يركزون على دراسة مكوناتها وعناصرها وإرتباطها ببقية النظم والظواهر والعمليات الاجتماعية المؤلفة للبناء الإجتماعي العام للمجتمع المدروس، وذلك من خلال بيان ارتباطها- مثلاً- بنظم الزواج الخارجي Exogamy وبالنظم الاقتصادية (الملكية والوراثة والمسؤولية الجماعية) وبالفن والسياسة ونظم العلاج الطبي والطقوس والمحرمات...

وتمتد الدراسات السوسيولوجية للدين لتتضمن اتجاهات تطورية- بأشكالها المختلفة- واتجاهات إنتشارية Diffusionism*- ويمثل «روجيه باستيد» R. Bastide هذا الاتجاه الأخير. ويذهب الاتجاه التطوري إلى تتبع أصل الديانات وتطورها، أما الاتجاه الانتشاري فإنه يحاول تتبع الاستعارات الثقافية Cultural Borrowing بين المجتمعات وهجرة الأفكار والنظم والثقافات. وتوضح لنا الدراسات الأنثروبولوجية والاثنوجرافية كيفية هجرة الأفكار الدينية والمعبودات

---

* ارجع إلى الفصل الثاني من هذا الكتاب.

وانتقال الديانات بين المجتمعات سواء في مظهرها الكامل أو في بعض عناصرها وطقوسها وشعائرها. وإن اتخذ المعبود أسماء متباينة أو تغيرت بعض خصائصه وفقاً للعوامل الاجتماعية المحيطة بالبيئات التي تهاجر إليها الديانات. ويضرب لنا «باستيد»[29] مثالاً بانتقال عبادة الإله «ميترا» أحد آلهة النور عند الآريين القدامى، فقد انتقلت عبادته إلى الفرس واكتسبت أولوية على بقية الآلهة الآخرين هناك، ثم أصبح إله الشمس فيما بعد ثم انتقل بعد ذلك إلى آسيا الصغرى واحيط بطقوس دينية معايرة لما كان يحاط به في موطنه الأصلي، ثم امتدت عبادته إلى سواحل البحر المتوسط وإلى طرسوس حيث انتشرت في أنحاء الامبراطورية الرومانية. وبالمثل نستطيع أن نضرباً مثلاً بعبادة «فينوس» Venus وانتقالها من كريت إلى القبائل العربية القديمة وظهورها باسم «عشتار» Ashtar آلهة الخصوبة بالنسبة للقبائل الرعوية و«البعل» Baol بالنسبة للجماعات البدائية.

الدين والبيئة:

يجب التمييز ابتداءً بين الديانات السماوية المنزلة من عند الله سبحانه على الرسل والأنبياء عليهم جميعاً صلاة الله وسلامه وبين الديانات الوثنية التي ظهرت نتيجة لعوامل بيئية واجتماعية يجتهد العلماء في تفسيرها وبيان أصولها من أجل تحقيق الفهم الموضوعي من جهة ومن أجل تغيير هذه الاتجاهات والمعتقدات الزائفة في اتجاه الدين الحنيف تغييراً يستند إلى الفهم الموضوعي السليم.

والواقع أن هناك علاقة تفاعل بين الدين والمجتمع ـ فالأديان السماوية جميعاً تدرجت مراعية تقدم العقل البشري وخاطبت الناس على قدر عقولهم ويعطينا خاتم الديانات السماوية أمثلة معجزة في كيفية مراعاة الواقع الاجتماعي القائم مع محاولة السُّموِّبة إلى المستوى الذي يرضى عنه الله، ويتضح هذا في معالجة الإسلام الحنيف لتحريم الخمر والميسر والربا وغير ذلك من الأمور. والكثير من آيات القرآن الكريم نزلت للإجابة على الأسئلة الموجهة للرسول عليه الصلاة والسلام.

أما بالنسبة للديانات الوثنية فإن ارتباطها واضح بالبيئة وظهرت فيها المعبودات بسبب عدة مؤثرات بيئية يمكن دراستها، فالأقوام التي عبدت الشمس أو النار وجدوا أنها- في نظرهم- هي مصدر الحياة، كذلك الأمر بالنسبة للأقوام التي عبدت العجل (عجل أبيس) من المصريين القدماء والهنود فقدسوه لأنهم تصوروا أن هذا الحيوان هو عماد حياتهم ويتوقف عليه أهم ملامح حياتهم الاجتماعية. وينطبق نفس الشيء بالنسبة لمركب الماشية Cattle Complex في بعض مناطق شرق إفريقيا. وترجع نشأة عبادة الأصنام في بعض المجتمعات إلى سيادة عادات التنبؤ- وقويت هذه العادة بمرور الزمن وتدعمت في نفوس العامة من السذج، وخشى العقلاء منهم الخروج على معتقدات جمهرة العامة وخشى البسطاء مخالفة أوامر الأصنام خوفاً من النحس والبلاء فكان أن تجمعت رويداً رويداً الآراء حول فكرة واحدة حتى صارت الأصنام تعبد من دون الله. كذلك فإن زيادة احترام بعض الناس لرجال الدين عندهم تصل بمرور الزمن إلى درجة التقديس وعبادة صورهم أو تماثيلهم. وتشير الدراسات الميدانية إلى أن الديانات (الوثنية طبعاً) تختلف باختلاف المتغيرات البيئية- صحراء- مناطق زراعية- ساحلية. . . وقد ربط الكثير من الباحثين- مثل «مونتسكيو» بين الدين والبيئة الجغرافية*. وقد أثرت طبيعة الأرض في اختيار المصريين لأماكن المقابر والمعابد فاختاروها بعيداً عن النيل بسبب الفيضان، وانعكس هذا على تصورهم للعالم الآخر. كذلك فإنه عند بحث الديانات الطوطمية فإننا نلاحظ ارتباط الدين بمظاهر طبيعية أو حيوية توجد داخل البيئة.

ويجب هنا أن نلاحظ أن التفاعل بين الدين والبيئة ليس تفاعلاً سلبياً من جانب الدين، ذلك أن الدين يلعب دوراً هاماً في تغيير البيئة ويتضح هذا بشكل خاص في الأديان السماوية الإلهية المصدر والتي استهدفت إنتشال الإنسان من

---

* يذهب بعض الباحثين إلى أن المناخ الحار يؤدي إلى اضعاف حركة الانسان ونتيجة ذلك ثبات ديانات الشرق أكثر من ديانات الأقاليم الشمالية التي كانت قابلة للتغير تبعاً للمناخ البارد الذي يضطر المرء على الحركة حتى يشعر بالدفء. وتصل الأقوال المغرضة الفاسدة الزائفة لبعض المستشرقين مثل «إرنست رينان» إلى القول بأن ديانة التوحيد وليدة البيئة الصحراوية، وذهب «فريزر» إلى القول بأننا لم نكن في وقت ما أشد اقتناعا منا اليوم بأن الدين قد خضع كباقي النظم الأخرى لتأثير العوامل الطبيعية المحيطة. هذه الآراء واضح فسادها وانها تنبثق من اراء ذاتية ليست موضوعية، وقد سبق أن ناقشناها في فصل سابق.

هوة الوثنية والحيوانية من أجل الوصول به إلى درجة التكريم الذي أراده له الخالق سبحانه. فالأديان السماوية وإن كانت راعت ظروف البيئة إلا أنها حاولت- ونجحت في تغييرها ويتضح هذا بجلاء في التغيرات الجذرية التي أحدثها الإسلام في جزيرة العرب وفي المجتمعات التي اعتنقت الإسلام.

الدين والتدرج الاجتماعي

ويناقش علماء الاجتماع في العالم الغربي قضية العلاقة بين الدين والتدرج الإجتماعي الطبقي Religion and Social Stratification وهي علاقة بالغة التعقيد في العالم الغربي، «فإزامبرت Isambert»[٣٠] يؤكد في دراسة له سنة ١٩٦٢ أن طبقات الناس العاديين Classes of Common people تنفر من الكنيسة الكاثوليكية وتشعر بالغربة الاجتماعية عنها Estrangement، وهو يشير إلى أن هذه الظاهرة تمثل ظاهرة عامة في العالم الغربي. ويشير «برنبوم» Burnbaum[٣١] إلى إغتراب Alienation الطبقات العاملة عن الكنيسة في إنجلترا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهذا هو ما أكدته دراسة «وكهام» Wickham- المدعمة بالوثائق لمدينة شيفيلد Sheffield والتي كشفت عن إنعزال أبناء الطبقة العاملة والفقراء عن الكنائس (كتنظيمات دينية واجتماعية) لاقناعهم أن تلك الكنائس لا تعمل من أجل مصالحهم وإنما تعمل من أجل مصالح الطبقات الغنية وأن ميزانيات الكنائس تخصص لهذه الطبقات الأخيرة وتتجاهل أو تستبعد الطبقات الدنيا أو الوسطى الدنيا Lower- Middle، مما يشير إلى طبقية دور العبادة في العالم الكنسي الغربي[٣٢]. ويذهب «لنسكي» Lenski إلى إنطباق نفس الظاهرة على الكنيسة في أمريكا- على الرغم من قوله بأن الكنيسة الامريكية تحقق أكبر قدر من الجذب لأبناء الطبقة العاملة[٣٣].

---

* سوف لا نفصل القول في هذا الموضوع لأنه يخرج عن نطاق بحثنا هنا ويمكن لمن يرغب معرفة المزيد من المعلومات حول العلاقة المعقدة بين الدين والتدرج الاجتماعي الطبقي في العالم الغربي أن يرجع إلى دراسات- «إيزامبرت» Isambert و «برنبوم» Burnbaum و «لازاروتز» Lazerwitz و «لنسكي» Lenski وهي مذكورة في المراجع.

ويقول «لنسكي» أن المشكلة لا تتمثل في السؤال: لماذا لا يحضر العمال من أمريكا إلى الكنائس إلا نادراً؟، ولكنها تتمثل في السؤال الآتي: لماذا يتجنب العمال هناك المشاركة في الأنشطة التنظيمية الرسمية عموماً ومن بينها أنشطة الكنيسة؟.

وبوجه عام يبحث المشتغلون بعلم الاجتماع الديني في العالم الغربي عدة قضايا مثل المشاركة في أنشطة دور العبادة وإرتباط هذه المشاركة بعدة متغيرات مثل المشاركة في الأنشطة الطوعية والتنظيمات الطوعية Voluntary Organizations ومدى عمق العقيدة، والشعور بالاغتراب، والتعليم من حيث المستوى ونوع التعليم(٣٤) (عام أم فني. . .)*.

ويذهب «توماس أدى» T.F. O'Dea في دراسة له بعنوان «علم الاجتماع الديني» إلى أن مؤسسي الديانات (يقصد هنا الديانات الوضعية مثل البوذية والكنفوشيوسية والتاوية إلى جانب الديانة المسيحية. . . الخ)- كذلك اتباعهم Founders and Followers ومن يتحولون إلى هذه الديانات Converts، ينتمون عادة إلى مجموعة من الجماعات أو الطبقات أو الشرائح الاجتماعية المختلفة. فهذه الجماعات أو الطبقات أو الشرائح يقوم كل منها بوظيفة أو وظائف معينة ويحصل أعضاؤها على حقوق أو إمتيازات أو عائدات محددة من المجتمع، أي ان لأبنائها أدواراً ومراكز محددة. وهذا هو ما يجعلهم يتبنون اتجاهات Attitudes

---

* تكشف دراسات «بن» Pin سنة ١٩٥٦ عن وجود إرتباط بين التعليم. Education والممارسات الدينية Religious Practice. والمقصود هنا مراحل التعليم وكمه ونوعه أو انماطه Amount and type، فقد وجد ان هناك علاقة طردية بين درجة التعليم ودرجة المشاركة في الممارسات الدينية، فذوي الدرجات المنخفضة من التعليم أقل ممارسة للأنشطة الدينية وأقل حضوراً في المناسبات الدينية بالمقارنة بالحاصلين على درجات عليا من التعليم، كذلك فقد وجد ان المتعلمين تعليماً فنياً أقل مشاركة وممارسة للأنشطة الدينية بالمقارنة بالمتعلمين تعليماً عاماً- وهذا يعني- في نظر «بن» ان هناك إرتباطاً بين الممارسات الدينية والمشاركة في الأنشطة وبين البناء الطبقي لأن التعليم يعد بعداً من أبعاد الطبقة في العالم الغربي (التعليم يرتبط بالدخل ومستوى الحياة وهي متغيرات طبقية هناك). فكما يؤكد «بن» فإن أبناء الطبقة العاملة أقل تعليماً ويمارسون مستوى منخفضاً من الحياة، ويقع العمال اليدويون في قاع هذه الطبقة العاملة والأعمال الدنيا مثل أعمال تقديم الطعام والخدم في المنازل. . . وهنا تتضح عظمة الإسلام الذي يحقق المساواة الكاملة بين البشر فلا فرق لعربي على عجمي إلا بالتقوى.

وقيماً Values محددة تختلف باختلاف الطبقات والشرائح الاجتماعية المختلفة. فكما أن ظروف وأسلوب حياة أبناء كل طبقة أو جماعة اجتماعية تختلف بالمقارنة بظروف وأسلوب حياة أبناء الطبقات الأخرى كذلك تختلف وجهات نظرهم وحاجاتهم وبنائهم الدافعي Motivational Structure[٣٥]. فبعض الأفكار الدينية- كما يذهب أدي- تجد قبولاً لدى جماعة أو طبقة معينة بينما لا تحظى بهذا القبول لدى جماعة أو طبقة أخرى، ويضرب مثلاً لذلك بفكرة أن هزيمة المسيح في الأرض (نتيجة لتصور البعض أنه صلب وهو في الحقيقة لم يقتل ولم يصلب ولكن شبه لهم) Earthly Defeat هو في الحقيقة إنتصار على الشر وعلى الموت- هذه الفكرة تجد قبولاً لدى بعض الشرائح الاجتماعية بينما لا تجد قبولاً لدى شرائح وجماعات أخرى*. وهذا يعني أن الحاجات الدينية Religious Needs سوف تختلف باختلاف الجماعات والشرائح والطبقات الاجتماعية. وهذه الفكرة (التي تصدق على المجتمعات غير الإسلامية) تفتح أمام علم الاجتماع الديني مجالاً واسعاً للدراسة متمثلاً في بحث العلاقة بين الدين والبناء لاجتماعي The Relation of Religion to Social Structure[٣٦]. وهناك- كما يشير «أدي» علاقة مزدوجة. فالظروف الإجتماعية (الاقتصادية والمهنية والسياسية والتعليمية....) تؤثر في عملية إنتشار الأفكار والقيم، كذلك فإن هذه الأفكار والقيم عندما تتحقق صياغتها صياغة نظامية Inistitutionalized داخل

* هذه الفكرة- ربط الدين بالطبقة أو اختلاف الدين باختلاف متغيرات التعليم- كمه ونوعه- ومستوى الدخل وأسلوب الحياة وحي السكنى... هذه القضية وان صدقت في العالم غير الإسلامي فإنها لا تصدق على الاطلاق داخل المجتمع الإسلامي لأن الإسلام دين الفطرة السليمة ويتفق مع العقل ومع الطبيعة الإنسانية «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير» والإسلام وان كان يعترف بالفروق الفردية بين الناس فإنه ينبذ التمايز الطبقي المسرف وينبذ بالتالي الصراع والحقد الطبقي، فالمسلم أخو المسلم والمسلمون يسعى بذمتهم أدناهم وهم كأسنان المشط فلا فرق لعربي على عجمي إلا بالتقوى. والمجتمع المسلم تنتفي فيه الفروق الحادة في الدخول وينتفي فيه الفقر الشديد لأنه مجتمع التكافل بالزكاة وهي أحد أركان الاسلام الخمسة والصدقات وصلاة الرحم والقربى... والمجتمع الإسلامي مجتمع ،عمل والانتاج وهو مجتمع العدل وتكافؤ الفرص. والعقيدة الإسلامية ليست عيدة طبقية أو فئوية لكنها عقيدة الانسان الفطرية التي تتفق مع طبيعة الانسان أينما وجد وحيثما كان وكل ما عداها أنحراف عن الفطرة، وهي عقيدة الأنبياء جميعاً منذ آدم عليه السلام وإبراهيم عليه السلام حتى خاتم النبيين محمد عليه الصلاة والسلام. والمجتمع الإسلامي يحترم أصحاب الديانات السماوية الأخرى ولكنه لا يقبل الكفر ولا الكفار (كل ما عدا الديانات المنزلة).

الجماعة أو المجتمع فإنها تؤثر في سلوك الناس وأفعالهم. ولهذا فإن الدراسة في علم الاجتماع الديني يجب ألا تقتصر على دراسة آثار البناء الاجتماعي على الدين، ولكنها يجب أن تمتد لتشمل أثر الدين على البناء الاجتماعي.

Hence, the sociology of religion must not only study the effects of social structure upon religion, but also the effects of religion upon social structure.

والواقع أن المجتمع ليس ببساطة مجرد بناء اجتماعي ثابت ثباتاً مطلقاً لكنه في نفس الوقت مجموعة معقدة من العمليات الاجتماعية، فالقيم والعلاقات والأهداف ومختلف مكونات التنظيم الاجتماعي التي تعد ثابتة نسبياً خلال لحظة معينة يعتورها التغيير البطيء باستمرار. وبعض التغيرات يكون بطيئاً والبعض يكون سريعاً لدرجة ملحوظة خلال فترة زمنية محددة بحيث تحدث أثراً واضحاً على بناء المجتمع. وفي كل مجتمع هناك ـ باستمرار ـ أشكال ثقافية تختفي وهناك أشكال ثقافية أخرى Cultural Forms تأخذ في الظهور*. وتتأثر الجماعات المختلفة بشكل مختلف من جراء التغيرات الاجتماعية التي تحدث داخل المجتمع، فقد تكون هناك جماعات أكثر إستفادة من غيرها من عمليات التغيير، هذه الجماعات أكثر تشجيعاً له، أما الجماعات التي سوف تضار نتيجة التغيير فإنها تميل إلى مقاومته وتعويقه[٣٧]. وفي كل الأحوال سوف يؤثر المنظور الديني في تقييم عمليات التغير الاجتماعي ـ من جانب الأفراد ـ جنباً إلى جنب مع مصالحهم المادية. وقد أطلق «دوركيم» Durkheim مصطلح اللامعيارية Anomie على ظاهرة التفكك الاجتماعي التي تسقط خلالها بعض الأشكال الاجتماعية والثقافية المستقرة[٣٨]**.

* هناك تغيرات عميقة جذرية تحدث للمجتمعات مثال هذا تحول المجتمع العربي الجاهلي إلى مجتمع يسوده العدل والحق والمساواة بفعل اعتناق العقيدة الإسلامية. وقد تكون التغيرات ليست جذرية ولكنها تغيرات بنائية مثل تحول المجتمع الريفي إلى مجتمع حضري بفعل النمو أو التنمية العمرانية والتعليمية والصناعية وتحول الناس نحو الإيمان بأهمية العمل اليدوي والاشتغال بالمهن المختلفة وعدم الاقتصار على الزراعة أو الرعي وحدهما.

** يمكننا أن نعطي أمثلة على هذه الحالة بحالة المجتمعات الوثنية التي تتحول إلى مجتمعات مؤمنة ـ هنا تنهار كل

State of social disorganization in which established social and cultural

forms break down وتسود حالة اللامعيارية في فترة ما بين سقوط الأشكال الاجتماعية والثقافية القديمة وسيادة الأشكال الجديدة- سواء بفعل قوى التغير الاجتماعي التلقائية أو بفعل عوامل مخططة (مثل جماعات التبشير المسيحي في المجتمعات الإفريقية خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي أو بفعل الدعوة الإسلامية والتي صاحبت الفتوحات الإسلامية خلال عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعهد الخلفاء الراشدين من بعده وحتى اليوم. ويذهب «أدي» إلى أن الدراسات الاجتماعية تشير إلى أن الناس خلال فترة اللامعيارية أو الذين يعانون من الحرمان خلال المراحل الانتقالية- بين فترتين- يظهرون ميلاً قوياً للاستجابة للديانات التي تركز على فكرة الخلاص Salvation والتي تبرز العالم أو الحياة الدنيا على أنها مكان للمعاناة والتعب وتقدم بعض الأساليب للتحرر من هذه المعاناة والتعب. ويشير الباحث المذكور إلى أن الدين المسيحي هو من هذه الديانات المذكورة حيث تقدم لمعتنقها الخلاص من خلال المشاركة في انتصار السيد المسيح على الشر والموت.

ويخرج «ماكس فيبر» M. Weber من دراسته لأهم أديان العالم إلى نتيجتين بصدد العلاقة بين الدين والبناء الاجتماعي[٣٩].

الأولى: يذهب «فيبر» إلى أن تاريخ الأديان- كالمسيحية واليهودية Judaism والهندوسية Hinduism والبوذية Buddhism والكنفوشيوسية Confucianism والتاوية Toaism وهو يضيف إليها الإسلام- يشير إلى وجود علاقة واضحة وملاحظة بين المركز الاجتماعي Social Position والاستعداد لتقبل وجهة نظر دينية مختلفة.

Propensity to accept different religious views

الثانية: هذه الملاحظة السابقة ليست مسألة حتمية أي ان العلاقة بين

أشكال الوثنية وتختفي جماعات وتظهر جماعات جديدة. . في هذه الحالة تسقط الأشكال الاجتماعية والثقافية القديمة وتظهر أشكال جديدة.

التدرج الاجتماعي والانتماء الديني أو الاستعداد لتقبل ديانة جديدة ليست علاقة حتمية.

وعلى سبيل المثال فإن الطبقات الوسطى الدنيا Lower Middle التي ذهب فيبر إلى أنها لعبت دوراً إستراتيجياً في تاريخ المسيحية، أبرزت اتجاهاً واضحاً ومحدداً نحو الديانات التي توضح لهم سبل الخلاص، ونحو الديانات الأخلاقية الرشيدة Rational Ethical Religion. وذلك على عكس الاتجاهات الدينية للفلاحين Peasants. ويمكننا أن نوضح ما يقصده «فيبر» عند دراسته للعلاقة بين الدين والتدرج الاجتماعي أو الطبقي، إذا ما تفهمنا فكرته عن العلاقة بين الدين والطبقات الاجتماعية المختلفة التي قام بدراستها. وسوف نكتفي هنا بأمثلة من دراساته. فجماعات أو أبناء الطبقة الوسطى الدنيا- خاصة الحرفيين أو الصناع المهرة والتجار، ليس لها ارتباط مباشر بالطبيعة كما هو الحال بالنسبة للفلاحين، كذلك فإنهم يعيشون نمطاً من الحياة يعتمد إلى حد كبير على الأساس العقلي الاقتصادي Rational Economic Foundationولعل هذا هو ما جعلهم يعتمدون على الأسلوب الرياضي والحسابي أو الأسلوب العملي الهادف في حياتهم. وقد وجد «فيبر» من دراساته أن الأمانة كسمة أخلاقية برزت بين أبناء الطبقة المذكورة كعامل سلوكي مريح لأنهم آمنوا أن العمل وأداء الواجبات يؤدي بالضرورة إلى حصول الانسان على جزاء عادل. هذه الظروف الحياتية هي التي حدت بالصناع المهرة وصغار التجار إلى تقبل وجهة نظر عالمية رشيدة Rational World-View وتقبل أخلاقيات التعويض Ethic of Compensation[٤٠].

ويذهب «فيبر» Weber إلى أن المزارعين Peasants في المجتمعات التقليدية البسيطة Tradilional Societies يختلفون اختلافاً كبيراً عن الصناع، ذلك لأنهم يعايشون الطبيعة بشكل مباشر ويستغرقون داخل العمليات العضوية Organic Processes (حيث تعد الزراعة صناعة أو عملية بيولوجية) كما يتصلون مباشرة بالعمليات التي لا يمكن عمل حساباتها بدقة (مثل عمليات النمو والنضج والآفات الزراعية... لأنها كلها من صنع الله سبحانه وتعالىٰ). وعادة لا

تعرف المجتمعات التقليدية اقتصاديات السوق التي تتسم بالرشد أو العقلانية Rational Market Economy . ونتيجة لهذه الظروف فإن أبناء الكثير من تلك المجتمعات التقليدية إتجهوا نحو الاعتماد على القوى الكونية غير المعقولة والتي لا يمكن توقعها Irrational and Unpredictable Cosmic Forces[41] ولم يعرفوا فكرة التعويض أو الجزاء العادل Just Compensation، تلك الفكرة التي لم تظهر إلا بعد عملية القضاء على السحر، وهي العملية التي ساهم في تحقيقها الصناع بشكل أقوى وأكثر فعالية وليس الزراع. ويذهب «فيبر» أن المزارعين كطبقة Peasantry as a Class لم تكن هي الطبقة التي تبنت الأفكار الدينية أو الحاملة الفعالة للدين Active Carrier of a Religion إلا حينما تعرضت لتهديد الاستعباد Enslavement أو افتقاد الملكية والطرد Disposession . ومع أن بداية الحرف والصناعات اقترنت تاريخياً بسيادة السحر إلا أن طبقة الصناع سارت بأسلوب حياة اتجه بهم في الاتجاه العقلي الرشيد Ralional Direction، وهذا ما لم يحدث لطبقة الزراع إلا بفعل مؤثرات خارجية قوية[42].

وقد لاحظ «فيبر» من دراساته التاريخية أن طبقات التجار الأثرياء لم تعتقد في فكرة التعويض الأخلاقي Idea of Ethical compensation، تلك الفكرة التي آمن بها أبناء الطبقات الوسطى الدنيا، ولكنها- طوال المراحل التاريخية التي درسها «فيبر» أبرزت ميلاً أو اتجاهاً دنيوياً Mundane Orientation، ولم يؤمنوا بالديانات المنزلة على الأنبياء أو الديانات الأخلاقية Prophetic or Ethical Religion. وعلى هذا الأساس لم تكن طبقة أثرياء التجار هم حملة الدين الذي يدعو إلى الأخلاق والخلاص. وكلما ازداد ثراء أبناء هذه الطبقة كانوا أقل احتمالاً لتبني ديانة عالمية في نظر «فيبر»[43].

ويستمر «فيبر» في تحليله للعلاقة بين الدين والبناء الطبقي، حيث يشير إلى أن المحاربين النبلاء Warrior Nobles عاشوا نوعاً من الحياة جعلتهم لا يظهرون أي تعاطف مع الأخلاقيات المستمدة من الديانات التي تؤمن بوجود إله سام متعال Transcendent God، أو مع الأفكار التي تدور حول الخطيئة Sin والخلاص. فالمحاربون يتطلعون نحو تحقيق المجد والشهرة، وكل ما يطلبونه من

الدين والحماية من السحر الشرير Evil Magic والصلاة من أجل النصر والإيمان في جنة المحارب Warrior's Heaven . فتجربة المحاربين النبلاء الذين يواجهون باستمرار الموت والأشياء غير المتوقعة ويسعون نحو الغلبة والجاه والسلطان، لم تكن لتتيح لهم الإيمان بفكرة التعويض العادل. فالمغامرات وحب الدنيا والجاه لم يترك لهم فرصة للتفكير في الآخرة والحساب العادل فيها وهي الفكرة الأساسية في الديانات السماوية(٤٤).

وقد اهتم «فيبر» بدراسة البيروقراطية Bureaucracy داخل المجتمعات الغربية وفي الحضارات العالمية القديمة. وقد رأى أن الاتجاه الديني الذي يغلب على البيروقراطيين يتمثل- من المنظور الكلاسيكي- في الكونفوشيسية Confucianism، حيث ساد بينهم الاتجاه نحو الإفادة من الظروف وانتهاز الفرص Opportunism والنفعية Utilitarianism وافتقد البيروقراطيون الشعور بالحاجة إلى الخلاص أو إلى الديانات أو الاخلاقيات المتعالية أو المتجاوزة. فهم يستبعدون الدين الشخصي الذي يتسم بطابع انفعالي أو عاطفي Personal Religion of an Emotional. ويشير «فيبر» إلى أن الموظف الصيني المستنير يحتفظ بالشعائر التي يؤديها أبناء المجتمع. نحو الأسلاف ويستبقي احترام الكبار ويعتبرها أموراً ضرورية من أجل الاحتفاظ بالنظام الاجتماعي، ولكنه لا يؤمن بالروحانيات(٤٥). كذلك فإن الطبقة العاملة الصناعية الحديثة في أوروبا أظهرت ميلاً في نظر فيبر نحو المعتقدات التي تتعلق بفكرة الخلاص ولكنها عند هذه الطبقة تعد معتقدات شبه دينية Quasi Religious او معتقدات ظاهرية وليست معتقدات دينية حقيقية. وقد درس «فيبر» طبقات الصفوة Elite وطبقات المحرومين Disprivileged Classes ووجد أن الأفكار مثل الخلاص والخطيئة والتواضع لا تناسب طبقات الصفوة السياسية Elite Political Classes، وهو يؤكد أن الطبقات التي تتمتع بمميزات إجتماعية واقتصادية رفيعة نادرا ما تؤمن بفكرة الخلاص، وبدلا من هذا فإنها تميل إلى الانتماء الى الدين الذي تكون وظيفته الأولى إضفاء طابع المشروعية Legitimizing أو تبرير نموذج الحياة الذي يحيونه ودعم مركزهم في العالم(٤٦). وعلى العكس من ذلك فإن أبناء الطبقات

المحرومة يميلون نحو الاعتقاد في الديانات التي تنطوي على فكرة الخلاص وأخلاقيات التعويض Ethic OF Compensation ، (٤٧) واتاحه الفرصة لمشاركة النساء (ومنحهن درجة معينة من المساواة) في المجالات الدينية(٤٨). ويقول «فيبر» «لما كانت الحاجة للخلاص تعبير عن بعض المصائب، فإن الظلم الاجتماعي او الاقتصادي يعد مصدرا مؤثرا لمعتقدات الخلاص وإنْ لم يكن المصدر الوحيد أو الشامل أو الكلي»■ ولكن «فيبر» يؤكد من جهة أخرى أن أبناء الطبقات العاجزة إقتصادياً مثل العبيد وعمال اليومية لم يكونوا إطلاقاً حملة نموذج متميز من الدين Distinctive Type of Religion .

ويذهب «ماكس فيبر» إلى أن الأزمات والمحن الاجتماعية Social Distress أدت إلى قيام الحركات المسيحية التخليصيه Messiánic Movements التي قادها الزعماء المسيحيون من أجل تقديم وعود للمظلومين سواء في هذه الحياة الدنيا أو في الآخرة(٤٩). ويذكر «برنارد باربر» B. Barber أن من هذه الحركات ظهرت في مناطق كثيرة من العالم. ومع أن مثل هذه الحركات التي توجد في عصرنا تتسم بالتوجيه السياسي في المحل الأول والتوجيه شبه الديني في المحل الثاني، فإنها في الماضي كانت ذات طابع ديني خالص. ويشير «أودي» في تفسير هذه الحركات أن الشرائح الاجتماعية المظلومة والمحتاجة إلى إنقاذ من ظروفها العسرة طورت مجموعة من الأفكار الطوبائية Utopian Ideas التي تتعلق- حسب رأي أودي- بالتدخل الإلهي Divin Intervention* وتأسيس مملكة الله على الأرض.

---

* يتضح هنا تأثر «ماكس فيبر» بأفكار «ماركس» الزائفة حول الدين، فعلى الرغم من أن «فيبر» بذل جهده لدحض آراء ماركس» حول تصور البناء الاجتماعي وموقع الدين من المجتمع، إلا أنه يظهر هنا متأثراً بآرائه التي تحيل الدين إلى أيديولوجيات وهي فكرة زائفة، إلى جانب انه يعمم حيث لا يجب التعميم، مما لا يتفق مع أساسيات المنهج العلمي.

■ مثل هؤلاء الباحثين يطلقون على الايمان التدخل الإلهي لانقاذ المظلومين- من قبل هذه الحركات المسيحية- مصطلح اليوتوبيا-ويعني ما هو غير واقعي- مع أن الحقيقة التي تقرها كل الأديان السماوية وفي مقدمتها الإسلام الحنيف ان الله سميع عليم مطلع على العباد- حرم على نفسه الظلم وجعله بين الناس محرماً وأمر =

ويذهب- كارل مانهايم- K. Mannheim وهو رائد علم اجتماع المعرفة في ألمانيا- إلى أن اليوتوبيات تولد في عقول الناس نتيجة للظروف الاجتماعية، مثال هذا فكرة الخلاص والانقاذ Deliverence تقفز عادة في عقول أبناء الطبقات المضطهدة(٥٠).

وينبه «فيبر» إلى الإستعدادات الدينية المختلفة لدى النساء، فقد خرج من دراساته إلى أن النساء لديهن ميول دينية بشرط ألا تتضمن توجيهات عسكرية Military inOrientation، وأشار إلى أن المرأة تميل إلى المشاركة في الأنشطة الدينية بشكل إنفعالي أو عاطفي أو- على حد قوله- بشكل هستيري Hysterical(٥١).

وقد حاول «فيبر»- كما أشار «أدي» تقديم مجموعة من التفسيرات والتحليلات للعلاقة بين التدرج الاجتماعي Social Stratification وتقبل المعتقدات الدينية. والواقع أن ما توصل إليه «فيبر» ليست قوانين سوسيولوجية Sociological Laws وهو لا يدعي أنه قدم العوامل الحاكمة والمسيطرة sovereign Factors والتي تحكم الحساسية الدينية للناس Religious Sensitivities of Men فالظروف الحياتية تؤثر في الميول الدينية للناس Religious Propensities وترتبط الظروف الحياتية ارتباطاً جوهرياً بحقائق التدرج الاجتماعي الطبقي في كل المجتمعات. غير انه من جهة أخرى فإن عملية الصياغة النظامية Institutionalization لأفكار وقيم وممارسات معينة داخل مجتمع ما أمر يؤثر بدون شك على كل الطبقات والشرائح والجماعات داخل ذلك المجتمع. وعندما يُنشَّأ الأفراد داخل مجتمع له ثقافته المعينة فإنهم يتعلمون قبول قيمه

= سبحانه بالعدل والقسط ويحاسب الظالمين على ظلمهم. وعلى هذا فرعاية الله لعباده وتدبيره لشؤون الخلق حقيقة لا مراء فيها وليست من قبيل اليوتوبيا كما يذهب البعض، وهو أمر مقرر في الكتب السماوية المنزلة وليس وليداً للمواقف الاجتماعية التي تتسم بالمعاناة والشعور بالظلم كما يذهب بعض المحللين المخطئين. وإذا كان بعض الناس لا يفوضون أمورهم لله ولا يدعون ربهم إلا في أوقات الأزمات فهو أمر يتعلق بالطبيعة الإنسانية التي خلقها الله سبحانه. يقول تعالى: «وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونآ بجانبه وإذا مسه الشر كان يئوساً﴾ [الإسراء ٨٣] ويقول تعالى ﴿وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفوراً﴾. [الإسراء ٦٧].

وأفكاره السائدة والنموذج الديني الذي يسود داخل هذا المجتمع. وبخاصة الذي يسود داخل أسرة الشخص إذا كان بالمجتمع أكثر من دين. وهناك بعض الأفكار الدينية تميل إلى أن يكون لها خاصية القبول العام، ويضرب «أدي» المثل لذلك بأفكار الخلاص والانقاذ والديانات التي تتضمن مثل هذه الأفكار. فأرستوقراطية المحاربين Warrior Aristocracy في العصور الوسطى مزجت بين المسيحية وأخلاقيات المحارب Fighting man's Ethics لتكون ما عرف بقانون الفروسية Code of Chivalry. ويقول «فيبر» لقد جذبت الفترات التي اتسمت بالاثارة الدينية أو الاصلاحية القوية، طبقة النبلاء في طريق ديانات النبوة الأخلاقية Prophetical Ethical Religion لأن هذا النموذج من الدين له قدرة النفاذ داخل كل الطبقات والدول، ولأن طبقة النبلاء عادة ما تكون طبقة متعلمة(٥٢).

ونستطيع أن نخلص من هذا العرض السريع لآراء «فيبر» و «دوركيم» و «أدي» وغيرهم من علماء الاجتماع الذين عرضت آراءهم فيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والتدرج الاجتماعي والطبقي، إلى نقاط ثلاث أوجزها فيما يلي*.

أولاً: يتأثر ميل الناس لاعتناق عقائد دينية معينة بشكل كبير بمراكزهم الاجتماعية داخل المجتمع*.

ثانياً: تعكس بعض الأفكار الدينية خصائص عامة حول الظروف البشرية الأمر الذي يجعلها ذات قبول عام يتجاوز تقسيمات التدرج الاجتماعي أو الطبقي.

---

* 1— Inclination Loward certain kinds of religious doctrins on the part of people is highly influenced by their social position in society.

2— some religious ideas reflect more universal characteristics of the human condition and therefore have a wide appeal which transcends the devisions of social stratification.

3— Social change and specially social disorganization, result in a loss of cultural consensus and group solidarity, and set men up on a « quest for community »- that is looking for new values to which they might adhere and new groups to which they might belong.

ثالثاً: يؤدي التغير الاجتماعي ـ وخاصة التفكك الاجتماعي إلى افتقاد الاتفاق الثقافي وتماسك الجماعة الأمر الذي يؤدي بالناس إلى «التساؤل عن المجتمع» أي إلى بحثهم إلى قيم يعتنقوها وإلى جماعات جديدة ينتمون إليها.

وهذا يعني أن تقبل دين جديد يرتبط بالحاجات والتطلعات التي ترتبط بدورها بالظروف الإجتماعية للناس، وهنا يجب أن نشير إلى أن الظروف الاجتماعية ليست عناصر علية بسيطة في مثل هذه الحالات.

تعقيب وتقييم:

هذه هي بعض الموضوعات التي تشغل علماء إجتماع الدين في العالم الغربي نود أن نورد بصددها مجموعة من الملاحظات الختامية.

أولاً: الحديث عن مصدر أو منطلقات الفكر الديني كأيديولوجيات لا ينطبق على الأديان السماوية لأنها واضحة المصدر فمصدرها الله سبحانه من خلال الوحي إلى أنبيائه الذين اصطفاهم عليهم جميعاً صلاة الله وسلامه.

ثانياً: محاولة ربط طبيعة المعتقدات بالبناء الطبقي وظروف الناس الاجتماعية محاولة قد تصدق في المجتمعات غير الإسلامية، وحدث فعلاً أن وظفت بعض المعتقدات المسيحية ـ خلال القرون الوسطى الأوروبية ـ توظيفاً في صالح كبار الملاك والإقطاعيين وآباء الكنيسة الأمر الذي أحالها إلى أيديولوجيات تحاول الحفاظ على الأوضاع الاجتماعية الظالمة التي سادت هذه الفترة، ويكفي في هذا أن نشير إلى نظريات التفويض الإلهي المباشر وغير المباشر... وتوجيه الناس إلى الخضوع الأعمى للحكام وأولياء الأمر وعدم البحث عن صالحهم في هذه الحياة الدنيا والتركيز على العمل فقط للآخرة.

ثالثاً: يختلف الإسلام ـ خاتم الديانات السماوية ـ إختلافاً كبيراً عن الأديان السابقة ـ في أنه تضمن العقيدة والشريعة، تلك الشريعة التي نظمت العلاقات الاجتماعية لمجتمع الإنسان بشكل يحقق الأمن السياسي والعدل الاقتصادي والإخاء الاجتماعي، من خلال نظم رسمت حدود ما يجب أن

يكون وما يباح وما يحرم. فالإسلام دين يساوي بين البشر ويضع معياراً موضوعياً للتفاوت بينهم (التقوى) وهو دين يؤكد أهمية السعي والعمل والجهاد في الحياة الدنيا «وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسَ نصيبك من الدنيا». والإسلام دين القوة بغير عدوان، والوفرة بغير ظلم، والمساواة مع إتاحة الفرصة للاختلافات الفردية في حدود معلومة. ولهذا لا يستطيع أي دارس لعلم الاجتماع الديني القول بطبقية العقيدة الإسلامية (بمعنى أنها تستهوي طبقة دون اخرى تجد فيها خلاصها) فالإسلام يحارب الضعف والاستكانة ويدعو إلى الحق والقوة في الحق وإلى السيادة والعمل والانتاج والجهاد ـ تماماً كما يدعو إلى الحب والأخاء والعدل. ويكفي عزة للإنسان في التصور الإسلامي أنه خليفة الله في الأرض خلقه الله فيها لعبادته سبحانه واستعمار الأرض والتعارف ويقول تعالىٰ ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ [المنافقون ٨] وقال تعالىٰ ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون﴾ الأية.. وقد كان من الصحابة رضوان الله عليهم الأثرياء والأقوياء مما ينفي عن الإسلام الطابع الطبقي فهو دين الفطرة الإنسانية السليمة بغض النظر عن الاختلافات الاقتصادية والسلالية والاجتماعية.

رابعاً: وهذه الحقائق تسقط فكرة الارتباط بين الإسلام كعقيدة وبين المركز الاجتماعي والاقتصادي. فالإسلام الحنيف لا ينطبق عليه هذا القول لأنه دين الإنسان كإنسان بغض النظر عن انتماءاته الطبقية.

خامساً: الإسلام دين يدعو للتقدم العلمي والاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي. ومن هنا فالتغير الاجتماعي التنموي في نطاق الإسلام أمر لا يثير مسألة البحث عن المجتمع والقيم والجماعات الجديدة، لأن ثوابت الإسلام العقدية والقيمية باقية خالدة والشخصية الإسلامية تقوم على العقيدة والقيم الإسلامية وهي شخصية متماسكة متوازنة تسعى للتقدم العلمي والاقتصادي والاجتماعي انطلاقاً من توجيهات الدين الحنيف.

سادساً: إذا كانت الكنيسة ـ في العالم الغربي ـ قد انقسمت انقسامات طبقية ـ كما يشير إلى ذلك بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع مثل «إيزامبرت»

Isambert و «برنبوم» Birnbaum وغيرهم، فإن المسجد الإسلامي ينبذ الطبقية ويؤدي رسالة خالدة هي رسالة الدعوة إلى الله وأداء الصلاة وتربية النشء وتدبير أمور المسلمين سياسياً وإقتصادياً واجتماعياً وعسكرياً في إطار قيم العدل والحق والمساواة والحرية بالمفهوم الإسلامي المتوازن. والمسجد هو المكان العام الذي يجتمع فيه جميع المسلمين بغض النظر عن اختلاف ألوانهم وأجناسهم وثرواتهم... فهم جميعاً يقفون للصلاة صفاً واحداً أمام رب عادل قادر مصطلح.

سابعاً: يتضح من هذا العرض الموجز لدراسات بعض علماء الاجتماع حول العلاقة بين الدين والبناء الاجتماعي أنها ركزت جميعها على المسيحية وعلى المجتمعات الغربية وبالتالي فإن نتائجها لا يمكن أن تنطبق على الدين الإسلامي الحنيف ولا على المجتمعات الإسلامية. وهذا ما يجعلنا نقول ان المشتغلين بعلم الاجتماع في الدول العربية والإسلامية مطالبون باعداد دراسات متعمقة عن بناء المجتمع الإسلامي ونظمه- سواء على المستوى النظري أو التطبيقي- إستناداً إلى الكتاب والسنة والتاريخ الإسلامي والدراسات الميدانية من أجل إبراز حقيقة هامة وهي أن الإسلام هو الكفيل بتحقيق أمل الأنسان في الأمن والرخاء والعدل والمساواة وتكافؤ الفرصة والمشاركة الواعية البناء في صنع واقعه وتنمية مجتمعه إقتصادياً وإجتماعياً، وتخليصه من كل ألوان القلق والصراع والحقد والزيف الذي تعاني منه المجتمعات غير الإسلامية.

ثامناً: لا تنطبق نظريات «فيبر» و «إيزامبرت» وغيرهم على الدين الإسلامي الحنيف ولا على المجتمعات الإسلامية فقد كان من بين الصحابة رضوان الله عليهم التجار الأثرياء وسادة قريش وكان من الصحابة أمهر القواد العسكريين، إلى جانب أواسط الناس والفقراء مما يسقط فكرة الربط بين الميل لاعتناق الأديان السماوية وبين الوضع الطبقي أو المهني كما أشار إلى ذلك «فيبر».

مراجع الفصل

1- Louis Schneider: Problems in the Sociology of Religion- in Robert E.L. Faris: Handbook of Modern Sociology: (ed)Rand Mc. Nally and Co Chicago 1964 P. 770.

ط) أحمد الخشاب: الاجتماع الديني- مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية- مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٠ ص ٥- ١٦.

٣- المصدر السابق.

4— Bernard Picart: Cerimonies et Custumes Religieuse de tous Peuples- Vol 4- 1783- Lambert: Histoire Generale: Civil, Politique et Religieuse de tous les peuples du monde 1750.

مذكورة في المصدر السابق ص ٨.

4- See: B. Spencer and F. J. Gillen: The Native Tribes of Central Austalia 1899- The arunta- Callawy: The Religion System of Amazulu 1870- R. Smith:Lectures on the Religion of the Semites.

مذكورة في دراسة أحمد الخشاب السابق الاشارة إليها.

٥) لمعرفة المزيد حول النظرية الماركسية يمكن الرجوع إلى دراسات ماركس نفسه ولمعرفة وجهات النظر النقدية تجاه تلك النظرية يمكن الرجوع إلى الدراسات المختلفة التي كتبت حول تلك النظرية. ومن أهم دراسات ماركس التي تعرض نظريته الاجتماعية كتابه بعنوان:

The German Ideology: A Contribution to The Critique of Political Economy.

ويمكن الرجوع أيضاً إلى

T. B. Bottomore and Moximilien Rubel.: Karl Marx- Selected Writings in Sociology and Social Philosophy: London Penguin- Books 1956.

وارجع إلى أهم الدراسات النقدية التي طرحت حول النظرية الماركسية وأهمها :

A- George Lichtheim: Marxism.A Historical andCritical study: L ondon: Routledge and Kagan Paul 1964.

B- C. R. Mills: The Marxists: New York Dell Publishing Co. Inc 1962.

C- Ernest Ficher: Marx in HisOwnWords London- Penguin Books, 1970.

D— Irvin M. Zeitlin: Marxism: A Re- Examination: Princiton. N.J Van Nostrand Co. Inc. 1967.

د. نبيل السمالوطي : النظرية الاجتماعية عند هيجل، ودورها في علم الاجتماع بحث غير منشور بكلية الآداب جامعة الاسكندرية.

6— Alex Inkeles: What is Sociology- An Introduction to the Disciplin and Profession: Prentice Hall- New Jercy 1964. PP. 29- 40.

7- K. Marx: Contribution to the crilique of PoliticalEconomy: Chicago- Charles H. Kier and Co. 1940 PP. 11- 12.

٨) أسكار لانج: الاقتصاد السياسي- ترجمة د. راشد البراوي دار المعارف ١٩٦٦ ص ٤٢- ٥٠.

9— Irvin Zeitlin: Ideology and the Development of Sociological Theory:Prentice Hall- Engliwood Cliff- New Jersy 1969 Chap. 1.

10— Pitirim Sorokin: Social and Cultural Dynamics 4 vols. N.Y. American Book Co 1937- Sorokin: Contemporary Sociological Theories: N.Y 1928. See also: N. Timasheff: Sociological Theory, its Nature and Growth 3rd- ed N. Y 1967.

وقد ترجم هذا الكتاب للعربية سنة ١٩٧٢ .

11— Max Weber: The protestant ethics and spirit of capitalism. N. Y: Charles Scribners Sons 1958.

وسوف يجد القارىء في هذا الكتاب عرضاً للقضية الأساسية في نظرية «فيبر» والتي تتمثل في الروابط التاريخية بين مذهب المحتجين وبين النظام الرأسمالي في العالم الغربي ، وقصد فيبر من إثبات هذه القضية تفنيد آراء ماركس وخاصة رأيه المعروض في نظريته عن المادية الجدلية . Dialectical Materialism ، وعلى الرغم من هذه الحقيقة فقد أوضح فيبر خلال هذا المؤلف انه لم يقصد به طرح حتمية ثقافية Cultural Determinism في مواجهة الحتمية الاقتصادية الماركسية Marxist Ecomomic Determinism.

13— M. Weber: Theory of Social and Economic Organization: Trans. by A. Henderson and T. Parsons: N. Y 1947 PP. 80- 89.

14— I. Zeitlin: Op. Cit.

١٠- د. نبيل السمالوطي : النظري لعلم الاجتماع: دار التب الجامعية الاسكندرية سنة ١٩٧٤ .

15— Reinhard Bendix: Max Weber: An Intellectual Portrait. N. Y. Doubleday 1960 P. 265.

16— L. Schneider: Op. Cit. P. 772.

17— Ibid.

18— Ibid.

19— W.R. Smith Lectures on the Religion of the Semites. New York- Meridian Liberary 1956.

20— L. Schnieder: Op. Cit. P. 773.

21 — W.R. Smith: Op. Cit. PP. 17- 20.

22— Ibid.

23— Jane Ellen Harrison. Temis: A Study of the Social Origins of Greek Religion: (2 end ed) Combridge: The univ. Press 1927 PP. 13- 29.

24-- Robert K. Merton: Social Theory and Social Structure. Glencoe- Free- Press 1957 P. 25.

25- E. Durkheim: The Elementary Forms of Religious Life. New York: Macmillan 1926 P. 47.

26— H. Bergson: The Two Sources of Morality and Religion. N. Y. Holt 1935 P. 113.

27— L. Schneider: Op. Cit. P. 781.

28— Ibid P. 782.

٢٩- انظر- د. أحمد الخشاب- مصدر سابق ص ١٦٥- ١٦٩.

30— F.A. Isambert: Christianisme et Class Ouvière: Tournai, France- Caster man 1961 P. 495, Mentionen in. Schnieder- Op. Cit. P. 795.

31- Schnieder: Op. Cit. P. 795.

32— E.R. Wikham: Church and People in an Industrial City- London- Lutter Worth 1957 PP. 218- 219.

33— G. Lenski: The Sociology of Religion in the Unites States: Soc. Compass 1962- 9- 307- 337 P. 313.

34— Schnieder: PP. 796- 797.

35— Thomas F.O'Dea: The Sociology of Religion Prentice Hall of India. Dew Delhi 1969 P. 55.

36— Ibid. P. 55.

37— Ibid. P. 56.

38— E. Durkheim: Suicide. Trans. by. A. Spoulding and George Simpson- Glencoe I 11- The Free Press 1951.

39- Max Weber: The Sociolgy of religion- Trans. by. Ephraim Fisch off . Boston: Beacon Press 1963 PP. 95- 97.

40— Ibid. P. 97

41- Ibid PP. 85- 90.

42- Ibid. PP. 80- 98.

43- Ibid. P. 91.

44- Ibid.

45- Ibid. P. 90.

46- Ibid. P. 107.

47- Ibid. P. 97.

48- Ibid. PP. 103- 104.

49- Bernard Barber: Acculturation and Messianic Movements - American Sociological Review October 1941, 6: 663-669- Mentioned in T. O'Dea: Op.Cit. P. 59.

50- Karl. Mannheim: Ideology and Utopia- N.Y. Harcourt, Brace and World 1949 PP. 190- 191- in O'Dea- P. 59.

51- M. Weber: Op. Cit. P. 154.

52- Ibid. P. 86

